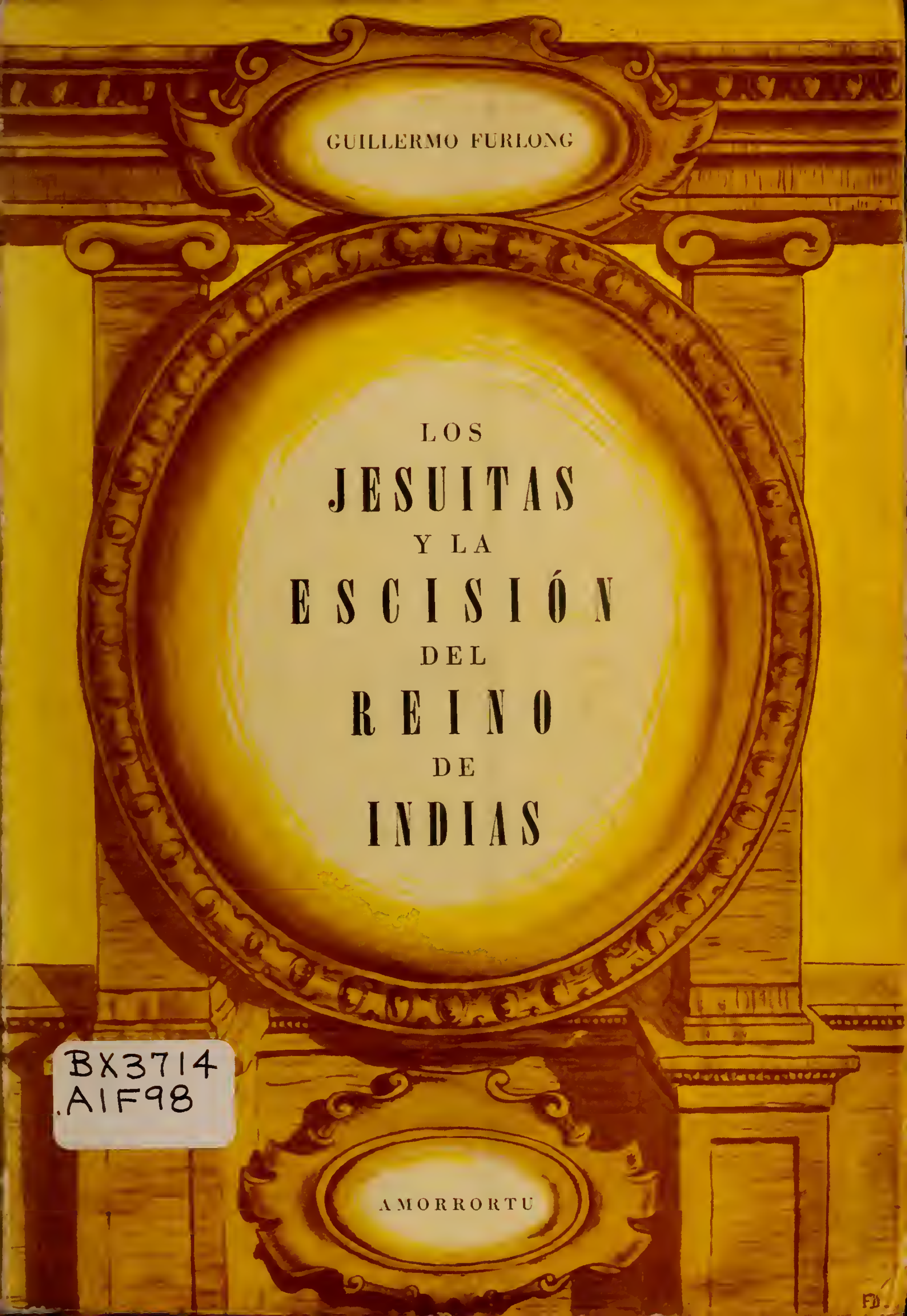

GUILLERMO FURLONG
LOS
JESUITAS
Y LA
ESCISIÓN
DEL
REINO
DE
INDIAS
AMORRORTU

EL AUTOR Y SU OBRA

Guillermo Furlong es, indudablemente, el historiador argentino más fecundo. Su vasta obra se ve acrecida día a día por nuevos títulos, que son el fruto maduro de pacientes y responsables años de labor, durante los cuales ha reconstruido gran parte de nuestro pasado cultural, religioso y social.

El nombre y la labor historiográfica de este eminente jesuita —académico de la Historia y miembro de importantes instituciones científicas— están ya definitivamente consagrados por la crítica erudita y por el consenso público de América y Europa.

Nacido en Arroyo Seco, provincia de Santa Fe, cuando finalizaba el siglo XIX, el Padre Furlong ha realizado investigaciones en los archivos de España y del Nuevo Continente, ha dado incontables conferencias, ha escrito artículos periodísticos por centenares, ha publicado numerosos libros y ha promovido los de muchos discípulos y colegas, todo ello corriendo en forma paralela con su ejemplar actividad sacerdotal y docente.

En la presente obra, el Padre Furlong cala hondo en el pasado americano y demuestra cuáles fueron los auténticos hombres e ideas precursores de los movimientos independentistas que culminaron en el siglo XIX. En contraposición con la versión corriente que adjudica sólo méritos a Rousseau y a la Revolución Francesa, el historiador jesuita demuestra acabadamente que las fuentes ideológicas de los hombres actuantes en esos históricos momentos —en el caso argentino en particular, la Revolución de Mayo— deben centrarse en torno a la vigorosa personalidad del filósofo Francisco Suárez, que con sus irrebatibles tesis esclareció las mentes y dio bases argumentales a los promotores de los cambios políticos. Y además de Suárez, el Padre Furlong destaca la acción de otros tres eminentes jesuitas, Juan José Godoy, Juan Pablo Vizcardo y Diego León Villafañe, a quienes, con justos méritos, se los puede considerar, respectivamente, el precursor, el promotor y el poeta de la emancipación americana.

Los Jesuitas
y la Escisión del Reino de Indias

GUILLERMO FURLONG, S. J.

Los Jesuitas y la Escisión del Reino de Indias

PROEMIO POR
ERNESTO DANN, S. J.

SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. A.
BUENOS AIRES

Prólogo

La Universidad del Salvador, de reciente fundación, se complace en auspiciar y divulgar esta elucubración del historiador Padre Guillermo Furlong, Consejero de la Facultad de Historia y Letras de la misma, escrita con ocasión del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo.

Las conclusiones que surgen de esta obra tan bien fundada, tan eruditamente pergeñada y tan lógicamente desarrollada sorprenderán, sin duda, a no pocos; pero los hechos presentados por el autor, tantos y tan elocuentes, ponen sus asertos a cubierto de toda controversia, a lo menos en sus grandes líneas, si bien es cierto que la historia difundida presenta los sucesos bajo diverso cariz, o los silencia.

La historia argentina ha sido escrita más con apasionamiento que con argumentos, como confesaba paladinamente el doctor Rómulo D. Carbia, a quien tuve de profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires; no se ha buscado tanto reconstruir nuestro pasado, tal cual fue, como propagar interpretaciones preestablecidas. Controlar de nuevo las páginas de nuestros fastos, y aun reconstruirlas en todas sus partes, en la mayoría de los casos, ya es una imperiosa exigencia de la verdad histórica. El Departamento de Historia de la Facultad de Historia y Letras del Salvador no puede eludir esta responsabilidad; confiamos que, con el correr de los años, sabrá realizar obra de tanta trascendencia.

La revisión del pasado, como trabajo de constante investigación, de repetido examen y de análisis renovado de los hechos, sobre todo ante la aparición de nuevos documentos, es esencial al quehacer histórico. Los dogmáticos se oponen ahora inexplicablemente a ello, y pretenden definir que la verdad de los hechos se logró terminantemente, de modo que no es lícito, ni esperar algo nuevo, ni modificar lo conocido, como si todo hubiera quedado suficientemente dicho y explicado con López y con Mitre.

Algo nuevo nos revela el Padre Furlong íntimamente ligado con la Revolución de Mayo; algo nuevo sobre sus pródromos ideológicos, esto es, sobre la filosofía que informó el pensamiento ambiental acerca de los derechos de una emancipación; es una revisión de hechos y de la filosofía de la historia que hasta el presente nos han dado cuantos del tema se ocuparon.

Sabíamos que la Compañía de Jesús había establecido las universidades de Córdoba y de Charcas dentro de los lindes del viejo virreinato; que con anterioridad al 1767 regía no menos de catorce colegios de enseñanza secundaria y cincuenta escuelas primarias, dentro del actual territorio argentino; que no contenta con esta labor pedagógica, había explorado hasta los últimos confines de lo que es ahora la nación argentina, desde las calurosas regiones del Chaco hasta las inhóspitas de la Patagonia y encantadoras del Neuquén, fundando por doquier reducciones de indígenas, ya entre los mocobíes de Santa Fe, ya entre los vilelas de Salta, y entre los pampas de Buenos Aires, y entre los lules de Tucumán, y entre los de Misiones y sus alrededores, aquellas treinta reducciones cuya vigencia y constitución no sólo admiró sino dejó estupefactos a estadistas europeos, y aun a los llamados enciclopedistas como Voltaire, D'Alembert y Montesquieu.

Pero a esta inmensa tarea secular se añadirá ahora esta gloria que se deduce patente de la obra del Padre Furlong que aquí presentamos: la contribución de la Compañía de Jesús a la emancipación americana en dos aspectos: el filosófico y el de la acción. Con su filosofía suareciana sobre el origen del poder no sólo se opuso tenazmente a los absolutismos europeos, sino que preparó los caminos para que, con el correr de los años, los americanos realizaran y justificaran su emancipación de la Metrópoli. Crearon en la mente de sus alumnos hasta 1767, y entre ellos cuéntase a don Gregorio Funes, un ambiente adecuado. Por lo que a la misma acción emancipadora toca, hubo jesuitas que trabajaron materialmente en ella, aun antes de Miranda, como el argentino Juan José Godoy y el peruano Juan Pablo Vizcardo. Al primero de ellos lo llama justicieramente el Padre Furlong precursor del precursor *y al segundo lo señala como el que dio la primera clarinada de la Revolución, en*

lo que coincide con el mismo Miranda. A la filosofía de Suárez y a la acción de Godoy y Vizcardo añade el Padre Furlong la recordación del ilustre tucumano Padre Diego León Villafañe, único jesuita que quedaba en tierra argentina cuando los sucesos de 1810, a los que apoyó decididamente y asistió luego con su sabio consejo a los hombres de Tucumán que en 1816 declararon la Independencia.

La Universidad del Salvador, hermana menor de aquellas de comienzos del siglo XVII —la de San Ignacio en Córdoba y la de San Javier en Charcas o Chuquisaca—, heredera de aquellas que tuvieron en sus aulas a la mayoría de los que labraron la nacionalidad de la Argentina, ofrenda a la misma como homenaje en este Sesquicentenario y a todos los amantes de la historia las páginas novedosas del Padre Furlong.

ERNESTO DANN, S. J.
Rector de la Universidad del Salvador.

Enero 4 de 1960.

Introducción

Vincular la emancipación política de Hispanoamérica con la Compañía de Jesús o, para ser más exactos, con miembros de esa Orden, no es cosa nueva, aunque se ha realizado desde enfoques muy diversos y hasta antagónicos. Unos han aseverado que de no haber ocurrido, decenios antes, la expulsión de los jesuitas, éstos habrían sido el más fuerte obstáculo para la independencia, ya por la seria disciplina de la Orden, ya por la moral innegable de sus componentes, ya por el ejemplo de su adhesión a la corona, ya por la influencia todopoderosa que ejercían doquier, en la América española, como maestros, como catedráticos y como consejeros, ya finalmente por contar con más de medio millón de indígenas en sus reducciones, desde la California al Río de la Plata; en esta sola región tenían cien mil indígenas en sus cuarenta reducciones de guaraníes, mocobíes, abipones, lules y mbayas.

Otros, en cambio, yendo más sagazmente al juego íntimo de las ideas, destacan cómo los jesuitas, no obstante su adhesión a la corona, fueron siempre opositores tenaces a los excesos regalistas, esquivaron, siempre que les fue dado, el Patronato y sus derivaciones, combatieron el origen divino de la realeza y sostuvieron que la autoridad no viene de Dios al príncipe, sino al pueblo, y éste la otorga en forma condicionada. Ni Locke, ni Rousseau, ni los abuelos de estos llamados demócratas e iniciadores de la moderna democracia habían nacido, y ya los jesuitas, desde las más altas tribunas de Europa y de América, enseñaban esa doctrina y sostenían sin rebozo que los pueblos no estaban para los reyes sino los reyes para los pueblos. Mediante esta enseñanza habían sembrado doquier, en Méjico lo mismo que en Chile, en Colombia lo propio que en el Río de la Plata, alicientes populares, que tarde o temprano habrían de germinar.

Como se verá en el primer capítulo de esta obrita, el jesuita español Francisco Suárez fue el pensador máximo y de influencias más vastas y de mayor hondura en el Río de la Plata; y lo que pasaba en esta región americana pasaba en las demás, aunque la historia íntima de sus corrientes ideológicas está todavía por escudriñarse y por publicarse. La mentalidad jesuítica en las

diversas regiones de la América no fue, ni pudo ser, gracias a la idéntica formación filosófica y teológica, y gracias a las circunstancias locales o regionales, de igual relieve e iguales aristas, sino una e idéntica, a lo menos en asuntos de tanto monto como era el referente al origen del poder.

Por no conocer documentos algunos concretos y explícitos sobre el movimiento de las ideas políticas prerrevolucionarias en las diversas zonas del antiguo Imperio español, creímos en un principio que el título mismo de la obrita, que hoy nos atrevemos a entregar al público, podría parecer excesivo y hasta disonante, pero el doctor Felipe Ferreiro, tan conocedor de toda la historia hispanoamericana y poseedor de una tan selecta biblioteca verdaderamente americanista, además de ser tan sagaz conocedor de todas las corrientes ideológicas de fines del siglo XVIII y de principios del XIX, nos ha demostrado la ecumenicidad o universalismo de las ideas políticas suarecianas, ya que fueron populares así en Méjico como en el Ecuador, así en Nueva Granada como en el Alto Perú.

Por lo que respecta al Ecuador, nos ha demostrado cómo G. Jijón y Caamaño, en su estudio sobre *Quito y la Independencia de América*,[1] después de historiar los antecedentes de la Constitución quiteña de 1812, o "Artículos del Pacto Solemne de Sociedad y Unión entre las Provincias que forman el Estado de Quito", promulgados por el Soberano Congreso el 15 de febrero de 1812, escribió:

"Cuán pequeño fuera hasta entonces el influjo de las doctrinas enseñadas en el *Contrato Social* nos lo dan a conocer «Los artículos del pacto solemne de Sociedad y Unión entre las provincias que forman el Estado de Quito», cuya concepción es enteramente tomista, según las doctrinas enseñadas en la *Política* [de Aristóteles] y su interpretación por Suárez en *De iustitia et iure*, no porque en Quito se ignorasen los principios de la ciencia francesa del siglo XVIII; tan intenso era el deseo de ilustrarse de los criollos que los libros de introducción prohibida, por voluminosos que fueran, llegaban hasta las breñas andinas; en mi biblioteca conservo un ejemplar de la *Grande Encyclopédie*, trasmitido por herencia desde la Colonia."

Ramiro Borja y Borja, en el tomo III o *Apéndice* a su *Derecho Constitucional Ecuatoriano* [2] ha publicado en toda su integridad esta Constitución, y su lectura nos ha hecho ver el acierto con que Jijón y Caamaño la calificó de suarista, sin un adarme de roussoniana. Su primera página o preámbulo lo dice con toda precisión:

[1] Quito 1922, p. 53.

[2] Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1950, pp. 9-53. La cita que hacemos de Felipe L. Astuto corresponde a la "Revista de Historia de Méjico", 1957, n. 44, pp. 369-391.

"El Pueblo Soberano del Estado de Quito legítimamente representado, en uso de los imprescindibles derechos que Dios mismo, como autor de la naturaleza, ha conferido a los hombres para conservar su libertad y proveer cuanto sea conveniente a su seguridad y prosperidad de todos y de cada uno en particular... en consecuencia de haber reasumido los pueblos de la Dominación Española, por las disposiciones de la Providencia Divina y orden de los acontecimientos humanos, la soberanía que, originariamente, reside en ellos; persuadidos de que el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos del hombre, por medio del establecimiento de una autoridad política que lo dirija y gobierne... por un pacto solemne y recíproco convenio de los Diputados sanciona... la Constitución del Estado."

También con referencia al Ecuador, Felipe L. Astuto ha escrito un ensayo sobre Eugenio Espejo: *A man of the Enlightenment in Ecuador* y advierte que "these *unusual* political ideas and attitudes which he nurtured for the emancipation of the Indies caused him to be sacrificed. In reality, the doctrine that subjects and vassals were entitled to kill their king when he was tyrant, was held by the Spanish Jesuit Suárez in *Defensio Fidei Catholicae*, written in the seventeenth century, and also by another Spanish Jesuit Juan Mariana, in his *De Rege et Regis Institutione*. By nature, seventeenth century absolutistic kings and the enlightened despots of the eighteenth were enemies of such a revolutionary doctrine. Thus, Espejo's adherence to this doctrine was not as revolutionary or radical as one is at first led to believe. Nonetheless, Eugenio Espejo dedicated his life to reform and later to revolutionary ideas at time when Spanish officialdom was hostile to change".

Por lo que respecta al Alto Perú, Gabriel René Moreno, al ocuparse del pensamiento revolucionario, escribe que "...antojósele en 1779 a cierto doctor *in utroque* sostener por incidencia ante un tribunal de Chuquisaca, que es «previa la aceptación del pueblo para que la ley tenga autoridad y comience a regir». La Audiencia mandó enfrenar la lengua del procaz blasfemo, relegando a los armarios secretos el escrito que contenía tal proposición «subversiva de la quietud y buen gobierno e inductiva de sedición». Mientras tanto el rebelde era profesor, y en la Universidad diariamente a prima y a vísperas se estudiaba y comentaba, y quizá también algunas veces se entendía, a Santo Tomás, cuyas profundidades encierran doctrinas para los publicistas modernos.

"En Santo Tomás aprendían sin duda ninguna los estudiantes de Chuquisaca sobre el derecho de resistencia al poder tiránico, sobre nulidad de las leyes injustas, sobre formas de gobierno, sobre

el pretendido derecho de conquista, doctrinas jurídicas abstractas que contenían oculto el germen de opiniones que acabaron por concretarse en contra del yugo español.

"Veinte años después de la fecha que se acaba de citar, no faltaba ya en el seno de la Audiencia misma quien sostuviese públicamente doctrinas tan liberales como las del criollo doctor *in utroque*." [3]

W. Jaime Molins [4] trajo de nuevo a colación el incidente de 1779, a que se refiere Gabriel R. Moreno, y agrega que la afirmación de que es previa la aceptación del pueblo para que una ley tenga autoridad y comience a regir era [en la época de los Borbones] toda una blasfemia política, era una procacidad capaz de desatar las iras de toda la Audiencia, "pero, a pesar de la airada protesta que levantó el documento —relegado al archivo con la estigmatización de ser «subversiva de la quietud y buen gobierno e inductiva de sedición»— la Universidad [de Chuquisaca], de la cual Márquez era uno de los profesores más eminentes, recogió la provechosa lección, incorporándola a las diarias lecciones, como un fermento de la nueva levadura en que iba impregnándose el sentimiento juvenil de la época", y ponía de relieve cómo esa aseveración era ya tradicional en las aulas chuquisaqueñas y tenía muy lejanas raíces en Santo Tomás. Por eso rotuló su estudio *Santo Tomás en Charcas*.[5]

[3] *Últimos días coloniales en el Alto Perú*, Santiago de Chile 1896, t. 2, p. 53. Se basa el autor en Vistas dadas en 1779 y 1780 por don Francisco Márquez de La Plata, fiscal de la Audiencia de Charcas: Dictamen del 13 de julio de 1779 y Representación del 14 de octubre de ese mismo año.

[4] Revista "Criterio", Buenos Aires, enero de 1931, n. 149, p. 31.

[5] Un escritor español, residente en Buenos Aires, valiéndose del seudónimo Silvio Torre pretendió rebatir los asertos de W. Jaime Molins, y rotuló su estudio *Pseudotomismo e Hispanofobia* ("Criterio", enero 22 de 1931, n. 151, pp. 114-115). Bajo el seudónimo E. Schneider y con el título *Santo Tomás y la Revolución de Mayo* ("Criterio", febrero 19 de 1931, n. 155, pp. 241-242) refutamos las argucias de ese escritor y para poner de manifiesto la ninguna consistencia de la "hispanofobia" que tan fuera de lugar había querido hallar en sus adversarios, citamos textos de Santo Tomás y de Suárez, y terminábamos transcribiendo lo que modernamente y con gran sensatez escribió un jesuita español, el Padre Luis Izaga: "Comienzan estas teorías sanamente democráticas de aquellos Príncipes de la inteligencia a ser estudiadas con interés, no exento de admiración, por la crítica moderna. El rumor de esos estudios y el eco admirativo que provocan en las esferas científicas llena de pasmo a ciertos españoles intelectuales, de los que se obstinan en vivir de espaldas a la historia de su patria. No les cabe en la cabeza lo que les vienen a decir, casi como siempre, de allende las fronteras..." Estas expresiones de un jesuita español, aparecidas en una de las más prestigiosas revistas madrileñas ("Razón y Fe", octubre de 1930, pp. 126 ss.), molestaron a Silvio Torre, y contestó con un artículo totalmente fuera de foco ("Criterio", febrero 26 de 1931, n. 156, pp. 273-276).

El venezolano Ángel C. Rivas, en sus *Ensayos de Historia Política y Diplomática*,[6] además de darnos a conocer que Mariana era ya conocido en Nueva Granada con anterioridad a 1599, escribe que "mucho antes que floreciesen los enciclopedistas franceses, Soto y Suárez habían proclamado que la soberanía no reside en hombre alguno en particular, sino en el conjunto de los hombres; que el pueblo es quien trasmite el poder al príncipe, el cual puede ser despojado de dicho atributo si se convierte en tirano".

Si en el proceso a Morelos declaró la Inquisición que aquel paladín de la emancipación mejicana estaba "imbuido en las máximas fundamentales del heretical pacto social de Rousseau y demás pestilencias doctrinales de Helvecio, Hobbes, Espinosa, Voltaire y otros filósofos", el aserto es totalmente falso, ya que la lectura atenta de los tres tomos de *Documentos inéditos y poco conocidos de Morelos*[7] ponen de manifiesto que los inquisidores consideraban del acervo de esos pensadores lo que era del filósofo granadino. Cierto es que preguntado por aquellos señores "qué libros ha leído y qué maestros le enseñaron la Gramática, Filosofía y Moral, dijo que los libros que ha leído en estos últimos tiempos han sido Concisos [o compendios], gacetas, y que antes leyó a Grocio, Echavarri, Benjumea, Montenegro y otros de que no se acuerda",[8] pero sólo el primero de estos autores pudo ofrecerle algunas ideas de fuste, y aun ésas serían coincidentes con las de los escolásticos, por lo que respecta al origen del poder.

Morelos, que era sacerdote, se educó en un Seminario eclesiástico, y apriorísticamente puede asegurarse que eran allí tan populares como la ruda las doctrinas de Santo Tomás, y tan desconocidas como la quimera las de Rousseau. No era un eco de éste, ni podía serlo, sino de aquél, a través de Francisco Suárez, lo que escribía Morelos *A los Americanos entusiasmados de los Gachupines:*[9] "Sabed que la Soberanía, cuando faltan los Reyes, sólo reside en la Nación; sabed también que toda Nación es libre y está autorizada para formar la clase de gobierno que le convenga." En ese año 1812, y en su proclama *A los Criollos que van con los Gachupines*,[10] aseveraba que "Ya no hay España, porque el francés está apoderado de ella; ya no hay Fernando VII porque o él se quiso ir a su casa de Borbón en Francia y entonces no estamos obligados a reconocerlo por Rey, o lo llevaron por fuerza y entonces ya no existe". En estas

[6] Madrid s. f., p. 86.
[7] *Documentos inéditos y poco conocidos de Morelos*, Méjico 1921, t. 3, p. 22.
[8] *Ibídem*, t. 3, p. 15.
[9] *Ibídem*, t. 1, p. 141.
[10] *Ibídem*, t. 1, p. 139.

expresiones hay una implícita alusión a un pacto o contrato, que ha sido quebrantado por una de las partes, con lo que la otra puede y aun debe mirar por sí, que es, como veremos, el gran argumento sobre que los próceres argentinos hicieron y justificaron los sucesos de Mayo.

En su proclama del 14 de setiembre de 1813 aseveró Morelos [11] que "La Soberanía dimana inmediatamente del Pueblo", pero a la luz de todos sus escritos se colige que ese adverbio está allí usado por "directamente", ya que el caudillo mejicano en más de una ocasión se refiere a Dios como fuente de toda autoridad, quien la otorga a los pueblos y éstos a una persona física o moral. Otra expresión suya podría hacernos creer que nuestra interpretación no es aceptable, pues en su discurso del 31 de octubre de 1814 nos dice que "la Soberanía reside esencialmente en los Pueblos" y que "trasmitida a los Monarcas, por ausencia, muerte, cautividad de éstos, refluye hacia aquéllos",[12] pero también la expresión contenida en ese adverbio es susceptible de interpretación suarista con tanta más razón por cuanto Morelos no se expresa con precisión científica sino con el afán de llevar a la mente de sus acaudillados la idea de que la autoridad no es algo que desciende de Dios al monarca, y que convierte a éste en un ser elegido y ungido por Dios, sino que ella está en el pueblo y es algo esencial al mismo, supuesta la ordenación divina.

Esas expresiones son susceptibles de ser entendidas en sentido roussoniano, pero a la luz de aquellas otras se ve cuál es su sentido. Por otra parte, jamás menciona Morelos a Rousseau, pero sí a Suárez, como recuerda Giménez Fernández, y lo menciona precisamente al referirse al origen del poder, aunque incurrió en el error o inexactitud de escribir que Suárez había sostenido la doctrina populista contra las teorías absolutistas de Enrique VIII, siendo así que fue contra las de Carlos I.

Tampoco hallamos en parte alguna que Morelos haya pretendido, bajo la sombra de la libertad de prensa, que se permitiera la libre circulación de los escritos de los enciclopedistas, ni los de otros escritores de esa índole, pero el Congreso de Chilpancigo, del que él fue el alma, el nervio y el cerebro, decretó en 6 de noviembre de 1813 el establecimiento de los jesuitas en Méjico. Lejos de considerarlos posibles enemigos de la Emancipación, se tenía la seguridad de que la secundarían.[13]

Si de las actuaciones en el proceso de Morelos no deducimos otro

[11] *Documentos inéditos y poco conocidos de Morelos*, Méjico 1921, t. 2, p. 177.
[12] *Ibídem*, t. 2, p. 177.
[13] *Ibídem*, t. 3, p. 504.

crimen que el haber sustentado las más venerandas y tradicionales doctrinas del pueblo español, abandonadas y aun consideradas criminales desde mediados de la centuria decimoctava, otro tanto hemos de decir de Nariño, como lo ha destacado José Manuel Pérez Sarmiento en su obra *El Proceso de Nariño*, publicada en Cádiz en 1914. Así José Antonio Ricaute solicitaba, desde la prisión, la devolución de sus bienes, pues no creía haber cometido crimen alguno al respaldar la publicación de los *Derechos del Hombre*, "ya que se hallaban sus principios publicados en los libros corrientes en España y esto descubría la buena fe de su procedimiento y desvanecía el delito" que se le imputaba, puesto que en los tales libros "se hallan proposiciones peores, concluyendo con exponer que el referido Papel sólo puede conceptuarse perjudicial siempre que no se le dé un sano sentido".[14] Por esta razón el defensor de Nariño opinaba que "sólo se advierte una indiscreción en haberse empeñado en esclarecer una materia delicada en aquellas circunstancias".[15] Cuatro años más tarde, el mismo Ricaute manifestaba que sus doctrinas se encontraban en autores españoles de lectura corriente entre los eruditos y, como se verá más adelante, por otra cita suya, se refería a Santo Tomás y a sus comentadores como Suárez: "pues que estos autores andan en manos de todos sin prohibición alguna, no advierte cómo puede ser delito citar lo que dicen en comprobación de que Nariño no expuso en su papel doctrina nueva o que no esté aprobada en aquellos autores".[16] No opinaba así el fiscal y se rasgaba las vestiduras porque Nariño "en el comentario de su proposición quiere apoyarla con opinión de Santo Tomás. Si hubiera meditado sus obras no haría al santo tal injuria". Nariño refutó el dictamen del fiscal, y lo era Manuel de Blaya, y aducía pasajes de Santo Tomás con qué respaldar sus ideas, como que "todos tengan parte en la soberanía, porque así se conserva la paz del pueblo y todos aman y observan tal establecimiento", y en segundo lugar que "pertenece al pueblo la elección de los Príncipes, y esto se estableció según la ley divina... que la autoridad del Príncipe no tiene potestad de hacer ley sino en cuanto representa la persona de la muchedumbre".[17]

El proceso de Morelos, el de Nariño y el de Ricaute dicen a las claras que los americanos de fines del siglo XVIII y de principios del XIX eran más españoles en su ideología ortodoxamente liberal, que era la tradicional y la española, acuñada y amamantada en la

[14] *El Proceso de Nariño*, Cádiz 1914, t. 1, p. 11.
[15] *Ibídem*, t. 1, p. 31.
[16] *Ibídem*, t. 1, p. 39.
[17] *Ibídem*, t. 1, p. 110.

Península en brazos de Francisco Suárez y de sus innumerables discípulos, que los españoles peninsulares contaminados con las doctrinas de la Francia prerrevolucionaria, acuñadas con amaños de pésima ley para afianzar los bamboleantes tronos borbónicos.

Por lo que toca al Paraguay ha escrito Víctor Frankl un luminoso estudio en el que pone de manifiesto cómo el *Plan de Confederación hispanoamericana* que, en 1811, propugnó el doctor José Gaspar de Francia, ex alumno de la Universidad de Córdoba, es de pasta netamente suareciana.[18]

Este ilustre profesor de la Universidad Nacional de Bogotá, y autor del *Espíritu y Camino de Hispanoamérica,* inicia su estudio sobre *El jusnaturalismo tomista de Fray Francisco de Vitoria como fuente del Plan de Confederación Hispanoamericana del doctor José Gaspar de Francia,* con estos conceptos que consideramos acertadísimos:

"El problema de comprender las raíces ideológicas de la Independencia hispanoamericana y de los movimientos revolucionarios que la preparan, se halla bajo la sombra oscura del extranjerismo: se refieren, generalmente, estos hechos al ejemplo agitador de la Independencia norteamericana y al influjo estimulante de las ideas de la Ilustración francesa, especialmente de la cristalización de las mismas en la *Declaración de los Derechos del Hombre;* o, donde tal derivación no parece factible como, por ejemplo, en el caso de la Revolución comunera de Colombia, se habla, por lo menos, de una intuición anticipadora de las nociones de aquella Declaración, que se había producido en las mentes de los partidarios de este movimiento. Contra tales interpretaciones, basadas en el desconocimiento de la evolución orgánica del mundo hispanoamericano desde sus raíces peninsulares, y de la peculiaridad ideológica de España, se levantaron concepciones críticas de mucho peso, ante todo en la Argentina. Cito palabras del más renombrado historiador de esta Nación, Ricardo Levene, que deberían dar qué pensar a los representantes de aquella actitud extranjerizante: «La Revolución de 1810 está enraizada en su propio pasado y se nutre en fuentes ideológicas hispanas e indianas. Se ha formado durante la dominación española y bajo su influencia, aunque va contra ella, y sólo periféricamente tienen resonancia los hechos y las ideas del mundo exterior a España e Hispanoamérica, que constituía un orbe propio. Sería absurdo filosóficamente, además de serlo históricamente, concebir la Revolución de Mayo como un acto de imitación simiesca, como un epifenómeno de la Revolución francesa o de la Revolución

[18] "Revista de Historia de América", Méjico 1954, nn. 27-38, pp. 163-204.

norteamericana. El solo hecho de su extensión y perduración en veinte o más Estados libres es prueba de las causas lejanas y vernáculas que movieron a los pueblos de América a abrazar con fe el ideal de su emancipación.»

"En ninguna parte de Europa como en España proliferó una literatura política, de marcada tendencia liberal y antimonárquica, contraria a la monarquía absoluta, como las obras del Padre Ribadeneyra o las de Saavedra Fajardo... La idea igualitaria impera en esta literatura española. La idea igualitaria de los Estados entre sí, que es la tesis de Francisco de Vitoria, el creador del Derecho Internacional Público; la idea igualitaria de los miembros que integran la sociedad política, que es la tesis del Padre Mariana, y la de Suárez, que funda la existencia del Estado en el consentimiento de los hombres, adelantándose a la teoría del *Contrato Social* de Rousseau, y ambos y otros más que explican el derecho de resistencia o de revolución contra la tiranía: la idea igualitaria de los hombres entre sí, cualquiera sea la raza, que fue el pensamiento de la reina Isabel, y escribieron y lucharon por su realización como aquel apóstol combativo de la libertad de los indios y aun de los negros que fue Bartolomé de Las Casas y el defensor de los criollos de América, que fue Juan de Solórzano Pereyra."

Viniendo al caso del doctor Francia, recuerda Frankl cómo en su calidad de miembro de la Junta Gubernativa del Paraguay, redactó en 20 de julio de 1811 y envió a la Junta de Buenos Aires, una famosa nota, pues constituye, según la aseveración de Bartolomé Mitre, la "primera acta de Confederación levantada en el Río de la Plata", es decir, una de las primeras tentativas de resolver el grave problema, que sigue estando aún pendiente de solución, de la nueva organización del mundo hispanoamericano, atomizado durante el movimiento de Independencia en una docena de impotentes repúblicas, y de resolverlo en una forma que satisfaga, a la vez, los anhelos de autonomía política, económica y cultural, vinculados con las peculiaridades de las diversas regiones geopolíticas del antiguo Imperio colonial, y de los indestructibles impulsos de unidad, emanados de la comunidad de raza, de idioma, de la tradición histórica, la cual dio también un cuño muy especial a la común religión católica. La situación política, en la cual tuvo su origen el documento en cuestión, fue, en brevísimo resumen, la siguiente: la caducidad de la autoridad del monarca español, consecutiva a la dominación napoleónica en la península, produjo en Buenos Aires los movimientos populares del 24 y 25 de mayo de 1810, deponiendo los porteños al virrey e instalando una Junta Gubernativa, la cual, de su parte, dirigió circulares a los goberna-

dores de las provincias del fenecido virreinato, invitándoles a enviar diputados a un Congreso General en Buenos Aires y a reconocer, de tal manera, su autoridad de sucesora de la autoridad virreinal. Pero "al estallar la revolución, los intereses del Paraguay no coincidían con los de Buenos Aires; al contrario, eran antagónicos". El historiador más serio que ha tenido el Paraguay, Fulgencio R. Moreno, ha investigado en su *Estudio sobre la Independencia del Paraguay* [19] las causas, principalmente económicas, del rumbo particular que tomó el movimiento de la independencia en este país: a saber, no contra la metrópoli peninsular, sino contra Buenos Aires; exponiendo el autor cómo el "pesado yugo rioplatense", la explotación despiadada, en forma de monopolios, impuestos aduaneros, trabas comerciales, de la posición clave de esta ciudad como única puerta de salida de aquel país mediterráneo hacia el mar y hacia España, produjo en el Paraguay, de una parte, la miseria económica y el odio contra la capital del virreinato, y de otra, junto con cierta uniformidad de vida, una fortísima cohesión social y un acentuado sentimiento regionalista, una verdadera conciencia nacional particular. "Dentro de las condiciones generales del régimen colonial, el Paraguay vio surgir otro poder más inmediato, más directo, que le envolvía en un sistema de opresión permanente: Buenos Aires. Vivió sometido a dos influencias: España y el virreinato. Pero de esta doble cadena, la de la madre patria resultaba muchísimo más lejana, más floja y llevadera. Y así, cuando el primer soplo huracanado llegó hasta aquí, anunciando las grandes agitaciones de la revolución americana, el Paraguay se irguió como un solo hombre, dirigiendo su atención, no hacia España, sino hacia Buenos Aires." El intérprete, la personificación, de estas tendencias antiargentinas, de estas aspiraciones hacia la independencia del Paraguay no sólo, y ni siquiera en primer término, de España, sino también (y ante todo) de Buenos Aires, era el doctor Francia; en la asamblea de notables, reunida el 24 de julio de 1810, con la finalidad de considerar la situación creada por la Revolución de Mayo, sostuvo, como síndico procurador general de la ciudad de la Asunción, la tesis de la caducidad del poder monárquico español y la reversión al pueblo de su inmanente soberanía originaria (no "de acuerdo con la doctrina del *Contrato Social*, de Rousseau", como dice el importante autor paraguayo Cecilio Báez en su *Ensayo sobre el doctor Francia y la dictadura en Sud-América*,[20] sino en conformidad con la tradición suarista referente

[19] 1911, t. 1. Es nota de Víctor Frankl.
[20] "Ensayo", n. 59. Es nota de V. F.

al pacto político), sugiriendo desde luego la idea de la independencia absoluta del Paraguay de todo poder extraño. La asamblea, más conciliante en la forma, pero firme en lo esencial, negó el reconocimiento de la superioridad de la Junta de Buenos Aires; ésta quiso mantener por la fuerza al Paraguay en el estado de una provincia dentro de los límites del fenecido virreinato, pero el ejército argentino de invasión fracasó en Paraguarí y Tacuarí el 19 de enero y 9 de marzo de 1811. Como miembro, en realidad, cabeza, de la Junta de Gobierno de la nueva república independiente, el doctor Francia dirigió a la Junta la nota estudiada a fondo por el doctor Frankl.

Según tan experto historiógrafo y tan fino pensador, ese documento constituye no sólo una de las grandes obras maestras de una diplomacia refinadísima, la cual busca el necesario respaldo de la nueva soberanía estatal del Paraguay contra las pretensiones de hegemonía de Buenos Aires en la idea de la comunidad esencial e íntima de toda la América hispánica y en el programa de la necesaria confederación de todos los pueblos americanos de origen español, sino también un importante documento de una profunda filosofía política de suma originalidad, muy digno de ser investigado en atención a la procedencia de los elementos que la integran.

Reproduce *in extenso* la nota, pero nosotros sólo transcribiremos las frases más pertinentes a nuestro tema:

"Cada pueblo se considera entonces en cierto modo participante del atributo de la soberanía, y aun los ministros públicos han menester su consentimiento o libre conformidad para el ejercicio de sus facultades. De este principio tan importante como fecundo de útiles consecuencias, y que V. E. sin duda lo había reconocido, se deduce ciertamente que reasumiendo los pueblos sus derechos primitivos se hallan todos en igual caso, y que igualmente corresponde a todos velar sobre su propia conservación."

"Obvia es, en la nota del 20 de julio, agrega Frankl después de haber hecho otras observaciones, la influencia de la teoría suareciana sobre la traslación al príncipe del poder inherente a la nación, teoría que, como tal, no es mencionada expresamente en la nota, pero que constituye el supuesto tácito indispensable de la tesis, de la cual parte la argumentación del documento, a saber, de la reversión a la nación del poder supremo."

Más adelante pregunta el autor: "¿De dónde puede haber tomado el doctor Francia esta estructura fundamental de su pensamiento político, esta idea de una gradación jerárquica de totalidades relativas, idea que tuvo que servir de «receptor» de andamiaje categorial, para los conceptos volterianos y roussonianos de «na-

ción» y «pueblo», si debía resultar la concepción que hemos encontrado en la nota del 20 de julio? Plantear el problema significa contestarlo: es el «gradualismo» medieval, elevado a la conciencia filosófica, ante todo en el sistema de Santo Tomás, y conservado en la filosofía social y política de Francisco de Vitoria y de Francisco Suárez, autores que tuvo que conocer el estadista paraguayo, como discípulo que había sido de los Padres Franciscanos en la Universidad de Córdoba (Argentina), antes de serlo de los padres de la Ilustración francesa. En la *Summa contra gentiles* del Doctor Angélico, el joven paraguayo pudo encontrar las palabras: «Oportuit ad hoc, quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis inveniretur»; [21] y en la *Summa Theológica* el pasaje: «Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.» [22] Según esta concepción de un organicismo espiritualista universal, en la cual se unen elementos de las tradiciones aristotélica, estoica y neoplatónica con elementos de un catolicismo genuino, constituye el universo una totalidad orgánica que abarca un ingente sistema escalonado de totalidades superiores e inferiores, de las que cada totalidad menor se encuentra encajada en otra mayor, compartiendo aquélla la finalidad intrínseca de ésta y de todas las otras totalidades superiores, cuya parte o miembro forma, pero llevando en sí misma, a la vez, una finalidad propia, una misión peculiar, una función irreemplazable; en este sentido conduce una escala descendente de graduación desde la ciudad universal de Dios, que comprende cielo y tierra, sobre el todo orgánico de la humanidad terrenal, sobre los Estados y los pueblos, sobre las unidades gremiales y las familias, hasta las personas individuales, repitiéndose la relación entre el todo y las partes de cada uno de estos estratos y reflejándose los principios constitutivos de la totalidad universal en cada una de las totalidades menores, las cuales aparecen como otros tantos «microcosmos» que corresponden, según su estructura, al «macrocosmos»: esta concepción filosófico-religiosa está expuesta, en forma arquetípica, en la *Summa contra gentiles* del Doctor Angélico.[23] A la luz de este universalismo organicista le es posible a Santo Tomás unir la concepción de la humanidad como un todo unitario, un cuerpo real «genus humanum consideratur quasi unum corpus, quod vocatur mysticum, cujus caput est ipse Christus»,[24] con la interpretación de las comunidades civiles en las cuales cristaliza políticamente la

21 Libro 2, cap. 45. Es nota de V. F.
22 Libro 1, q. 47. Es nota de V. F.
23 Libro 3, q. 76-83. Es nota de V. F.
24 *Summa Theológica*, II, 1ª, q. 81, a. 1. Es nota de V. F.

humanidad, como todos orgánicos, como cuerpos igualmente reales «in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo».” [25]

Larga y eruditamente, con abundante lastre filosófico y aun teológico, como hombre chapado a la europea, analiza Frankl todas y cada una de las aserciones de la histórica nota de Francia, y después de hacer un paralelo entre la declaración de Independencia de los Estados Unidos, y la nota paraguaya, resume así su estudio:

“En el primer documento se hace patente la tradición de Jean Bodin, el gran pensador jurídico-político francés del siglo XVI, según la cual la soberanía se basa en el Estado: es la tradición del Estado laico moderno de Occidente. En el segundo documento aparece la tradición romana y medieval, concentrada y profundizada por los grandes juristas católicos, ante todo por el pensador definitivo del Siglo de Oro de España, Francisco Suárez, según el cual todo poder estatal se funda en la soberanía del «pueblo».”

Que las doctrinas del jesuita granadino habían abierto profundos surcos en la mentalidad americana se confirma plenamente con el hecho indubitable de que de todas las zonas americanas levantaron su templada pero vigorosa voz contra los abusos de la corona y contra el mal gobierno, algunos miembros de la Compañía de Jesús, expulsada de los dominios españoles en 1767 y suprimida por Clemente XIV en 1774, presionado por las cortes borbónicas. Era la debilidad misma de las cortes borbónicas lo que los impulsaba a estos extremos lastimosos. A los Habsburgos no les preocupaban esas doctrinas, precisamente porque eran fuertes.

El más popular de entre todos aquellos jesuitas es sin duda el peruano Juan Pablo Vizcardo, quien a fines del siglo XVIII concretó agravios en su *Carta a los Españoles Americanos*, llegando así a ser un coadyuvante intelectual de la declaración de independencia, pero a Vizcardo precedió el “chileno” Juan José Godoy, chileno en cuanto nació en Cuyo, cuando esta región pertenecía a Chile, cuya acción ante la Corte de Londres y en los Estados Unidos en pro de la emancipación de las provincias ultramarinas españolas precedió en varios años a la del precursor Miranda, por donde cabe decir que fue “el precursor del precursor”. Se dirá que su acción fracasó, pero ninguna acción humana fracasa, ya que las derivaciones de toda acción son enormes aunque no las podamos concretar y avalorar, y sin comparación más lo son las de esta naturaleza y en aquellos momentos en que tenía lugar la más tre-

[25] *Summa Theológica*, II, 1ª, q. 81, a. 1. Es nota de V. F.

menda de las sacudidas ideológicamente sísmicas, de que hay noticia en la historia de América: la sublevación de Tupac-Amarú. Dése a este movimiento el carácter que se quiera, una cosa es sabida: aquel gran caudillo indígena fue alumno de los jesuitas y su actuación de 1780 estaba vinculada a la del Padre Juan José Godoy en Londres.

Aun desconociendo estos hechos concretos, pero guiado por los de índole general y respaldado por el buen sentido de quien lee la historia del pasado sin prejuicios algunos, ha podido referirse el doctor Luis Alberto Herrera, conocido político uruguayo, a los "colosales sofismas" del *Contrato Social* y del *Emilio*, y ha podido escribir que "ha sido fuente de grandes extravíos la convicción ingenua, dominante entre nosotros, de que la única voz libertadora de los tiempos modernos arranca de 1789, como si ese escalón del progreso institucional poseyera el secreto, el monopolio, de la redención humana".[26]

Páginas antes había manifestado, aunque con temor y temblor, su parecer contrario al que es popular entre las gentes, aun entre las personas de cierta cultura, de que la Revolución de 1789 había sido el génesis de todas las libertades y bondades que habían venido a la humanidad desde aquella fecha, aserto que es todavía un dogma de fe para los que se atienen a la llamada "historia dogmática" y miran de reojo eso que pertenece a la esencia de la verdadera historia: el revisionismo o estudio continuado de las causas de los hechos.

"Casi con temor irreverente nos atrevemos a confesar nuestra discrepancia con esa tan cerrada idolatría, en la parte que se refiere al beneficio sobresaliente prestado a nuestros pueblos por el ejemplo democrático de la Francia." [27]

Con esa cerrada idolatría, a que se refiere el doctor Luis Alberto Herrera, ha sido escrita la historia argentina, y en igual grado y por idénticas razones, en las que no hay ni un adarme de cientificismo, ha sido escrita por lo general la historia de los demás pueblos hispanoamericanos. Con un falseamiento apriorístico e intencionado se han destacado doctrinas y hombres pertenecientes a banderías que se quiere robustecer en la vivencia de hoy, dejando en el olvido más absoluto, cuando no cubiertos con el innoble manto del desdén y aun de la calumnia, a los verdaderos y legítimos valores históricos.

Un ejemplo de la mayor probanza de cuán cierta es esta mistificación querida y buscada, y hasta frenéticamente aplaudida, es

[26] *La revolución francesa y Sud América*, París 1910, p. 86.
[27] *Ibídem*, p. 13.

un reciente libro que se ha publicado sobre Tupac-Amarú,[28] en el que todo está sacado de quicio, no obstante la imponente aparatosidad con que el autor hace los asertos más infundados. El mencionado Juan José Godoy es allí una figura tan minúscula, tan intrascendente para el señor Boleslao Lewin, que ni le hubiera siquiera mencionado "si no fuera por su calidad de mendocino". Si un catedrático universitario se expresa así, desde la más augusta tribuna de la docencia oficial, puede el lector barruntar cuán bajo ha de ser el nivel de la sinceridad histórica entre nosotros y cuán alto el nivel de la mistificación de la misma, ya que el liberalismo no contento con haber envenenado las fuentes de la verdad, sigue empeñado en conservar intactas sus idolatrías. No en vano aboga tan afanosamente por la exclusividad universitaria estatal, ya que sólo así le será dado el conservar la dictadura ideológica oficial y liberal que es, a la postre, la más nefasta y repugnante de las dictaduras, pues envenena a mansalva las inteligencias de la juventud.

Para ésta, que busca la verdad y ha podido percatarse del predominio que sigue teniendo la mentira, publicamos la presente obrita, en la que hemos reunido cuatro monografías sobre el mismo tema de la emancipación hispanoamericana: tres sobre los ya recordados Francisco Suárez, Juan José Godoy y Juan Pablo Vizcardo, y una cuarta sobre Diego León Villafañe, sacerdote cultísimo y jesuita, que fue quien escribió la primera crónica de la batalla de Tucumán, "tumba de la tiranía" como se decía entonces, y cantó en alados versos aquel triunfo de las armas argentinas.

[28] Boleslao Lewin: *La rebelión de Tupac-Amarú y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires 1957. Véase lo que, acerca de esta erudita pero apasionada obra, consignamos en la nota de la página 110.

I

Francisco Suárez

el "filósofo" de la emancipación hispanoamericana

Al aseverar que el Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, fue el filósofo de la emancipación hispanoamericana, queremos expresar que fue él, y no otro, quien dio a los hombres, que la planearon y ejecutaron, la fórmula filosófico-jurídica con la que habrían de abrir, y en efecto abrieron, fácil brecha en el vetusto torreón de la dominación hispana en América; que fue Suárez, y no Rousseau, quien extendió ante los próceres americanos el substrato ideológico razonado y firme sobre el que habrían de levantar, y en efecto levantaron, una nueva estructuración; fórmula que hizo fácil, substancia que hizo seguro, razonable, legítimo y noble el que los viejos virreinatos dieran por finalizada su subordinación a los reyes de España y se constituyeran en naciones soberanas e independientes.

Quienes, hasta la fecha, se han ocupado de conocer, y dar a conocer, quiénes fueron los pensadores que más eficazmente llegaron a influir en los sucesos de la Revolución americana, con rara unanimidad, aunque no sin algunas nobilísimas excepciones, señalan en primer plano a Juan Jacobo Rousseau, y declaran que así como su *Contrato Social* hizo viable la ruta que condujo a la Revolución francesa. así también hizo viable la que habría de llevar, y en efecto, llevó, a las colonias hispanas a obtener su independencia. Hasta un estudioso de la envergadura filosófica y espiritual del colombiano Rubén Darío Restrepo, en su magnífica lucubración sobre las *Causas filosóficas y políticas de la Independencia*, ha considerado una realidad esta influencia roussoniana.

Nuestra opinión es muy otra, y nos atrevemos a exponerla en esta doble o cuádruple aseveración:

Juan Jacobo Rousseau no fue, ni pudo ser, el filósofo de la Revolución americana.

Francisco Suárez pudo ser, y en efecto fue, el filósofo de la Revolución americana.

Aunque este doble o cuádruple aserto sorprenda a no pocos de nuestros estudiosos, cierto es que desde hace algunos años, podría-

mos decir que desde 1910, desde el año centenario de nuestra emancipación, aunque en forma imprecisa, aunque sólo implícitamente, lo han expresado, por lo que se refiere al Río de la Plata, varios de nuestros mejores estudiosos, y huelgo recordarlos: el doctor Enrique Martínez Paz, en Córdoba; el doctor Felipe Ferreiro, en Montevideo; el doctor Ricardo Levene, en Buenos Aires.

Unas acertadísimas aseveraciones de este último [1] son bien conocidas de parte de nuestros hombres de estudio, pero no han llegado aún a hacer mella en la masa de la población. Ni los textos escolares, ni aun los de mayor fuste, se hacen eco de esas aseveraciones. Ellas, sin embargo, son la expresión más cabal de la realidad.

[1] Ricardo Levene: *Historia filosófica de la Revolución de Mayo,* La Plata 1941, p. 11. El doctor Levene, versátil en sus juicios históricos y acomodaticio a las circunstancias de tiempo, lugar y personas, después de oir la conferencia que en 1949 dimos sobre *Suárez y Rousseau en la Revolución de Mayo,* asintió plenamente a nuestra doctrina, y hasta se complacía de que retomáramos y robusteciéramos lo que él había expuesto en 1910, pero en 1958 pretendió rebatir nuestra tesis en una disertación que publicó al frente de Juan Jacobo Rousseau: *El Contrato Social* o *Principios del Derecho Político. Segunda edición, Londres 1799. (Precedido de un estudio de Ricardo Levene.)* Editorial Perrot. Buenos Aires 1958; 8º, 216 pp. + I-LIV. Estas páginas corresponden a la disertación del doctor Levene. Sin una sola prueba valedera, y con asertos no comprobados, pretendió establecer que fue enorme la influencia de los enciclopedistas en la ideología de los próceres hispanoamericanos, para lo cual trae a colación una serie de hechos, recogidos de todas las fuentes, y que amontonados sobre unos pocos verídicos, son capaces de impresionar a los lectores poco cautos. Según él "las dos obras acaso más difundidas fueron *El espíritu de las leyes* (1748) y el *Contrato Social* (p. IX) y esa difusión se inició desde la segunda mitad del siglo xviii", por más que, a continuación, aseveró que "se extendió en seguida de la Revolución" (p. X), lo que probaría que aquella divulgación, anterior a 1810, fue poco menos que nula. Asevera que en los artículos sobre constitucionalismo, publicados por Moreno en la "Gaceta", en 1810, "han intervenido en su formación influencias ideológicas, entre ellas de Montesquieu y Rousseau", siendo así que esos artículos de Moreno no son sino una glosa de los de Jovellanos, publicados meses antes en la misma "Gaceta", por el mismo Moreno, y decimos glosa, aunque no faltará quien, con sobrado motivo, los califique de plagio. Es ciertamente poco serio el decirnos que Prieto Pulido tenía en Buenos Aires un ejemplar de la obra de Montesquieu y que "*sin duda* el joven Mariano Moreno la había leído con avidez intelectual en Buenos Aires, después de su estada en Charcas, donde es posible que también la haya leído". Todo esto es literatura barata. En cuanto al *Contrato Social* nos dice que "en la Academia Carolina de Charcas, también conocieron obras de Rousseau los jóvenes bachilleres y doctores en derecho de distintos países de América y, entre ellos, Mariano Moreno y Juan José Castelli (p. XIV). Pero ¿en qué se funda para hacer esas aseveraciones? Hoy conocemos todos los libros que tenía en su biblioteca el canónigo Terrazas y el único libro de esa naturaleza que hallamos entre ellos es el *Filangieri.* Terrazas, realista empedernido y antiamericano de corazón y de obras, estaba muy lejos de llevar a la juventud por los caminos de la heterodoxia, aunque desde Manuel Moreno

Dicen así: "La Revolución de 1810 está enraizada en su propio pasado y se nutre en fuentes ideológicas hispanas e indianas. Se ha formado durante la dominación española y bajo su influencia, aunque va contra ella, y sólo periféricamente tienen resonancia los hechos y las ideas del mundo exterior a España e Hispanoamérica, que constituía un orbe propio. Sería absurdo filosóficamente, además de serlo históricamente, concebir la Revolución de Mayo como un acto de imitación simiesca, como un epifenómeno de la Revolución francesa o de la Revolución norteamericana. El solo hecho de su extensión y perduración en veinte o más Estados libres es prueba de las causas lejanas y vernáculas que movieron a los pueblos de América a abrazar con fe el ideal de su emancipación..."

hasta la fecha, se han empeñado no pocos en tarea tan estéril. Según Levene "esta divulgación de Rousseau fue operándose por grados" y "se realizó primero en sectores calificados" y trae una prueba que nada prueba: en efecto, Mariano Moreno se refiere a los diez o doce literatos "que sin riesgo de su vida no podían hacer salir de sus estudios privados los principios del derecho público". "Después de la Revolución de 1810 esa divulgación se agranda visiblemente, y sobre todo en seguida de la reedición castellana hecha en la Imprenta de Niños Expósitos de Buenos Aires, que llegó a provocar una verdadera reacción" (p. XV). Todo esto no pasa de ser una bella literatura, sin aproximarse siquiera a los feudos históricos. No consta de un solo patriota que, con anterioridad a noviembre de 1810, tuviera noticia del *Contrato Social*, excepción hecha de Funes; después de la Revolución de 1810 esa presunta "divulgación" apareció y desapareció en cosa de dos o tres meses, en medio del desprecio de las gentes serenamente pensantes, como hemos de suponer lo eran los catedráticos del Colegio de San Carlos; nadie hasta la fecha ha podido señalar esa "verdadera reacción" que provocó la aparición del *Contrato Social*, a no ser que se entienda por tal el repudio que dichos catedráticos y los Cabildantes demostraron. Nada honra más a los hombres de 1810 que el haber abominado de esa publicación. Uno de ellos, Tomás Manuel de Anchorena, que era en ese año regidor del Cabildo, escribió, años después, que el *Contrato Social* sólo podía servir "para disolver los pueblos y formarse de ellos conjuntos de locos furiosos y bribones" (ADOLFO SALDÍAS: *La evolución republicana durante la revolución argentina*, Buenos Aires 1906, p. 381). Por su parte, un hombre tan ecuánime y talentoso como E. M. Brackenridge, quien anduvo por tierras americanas en esos años de 1817-1819, escribió con relación al *Contrato Social* reeditado por Moreno, que "parece haber sido muy saboreado por la clase media del pueblo, pero es difícil saber si no fue más perjudicial que benéfico, pues, según todas las apariencias, era hacer políticos noveles y visionarios" (E. M. BRACKENRIDGE: *La Independencia de América*, traducción de CARLOS A. ALDAO, Buenos Aires 1927, t. 2, p. 119).

Si eso dijeron los Anchorena, Saldías y Brackenridge, respaldando así a los profesores de San Carlos y a los componentes del Cabildo, con referencia a un libro, amputado por Moreno en todo lo relativo a la Iglesia, puesto que Rousseau, y son palabras de Moreno, "tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas", y nosotros agregamos que Moreno tuvo la desgracia de no ver que Rousseau deliraba igualmente en materias sociales y políticas. Hoy no podemos sino compadecer al hombre que se atreve a decir que Rousseau es "uno de

Magníficas palabras son éstas del doctor Levene, y análogas a ellas son las que en diversas ocasiones han proferido los doctores Ferreiro y Martínez Paz. ¿Cuál es, empero, ese pasado propio en el que se halla enraizada la Revolución de 1810?

¿Cuáles son esas fuentes hispanas en las que se nutrió el movimiento emancipador?

Sin negar las posibles influencias convergentes, de naturaleza análoga, que parten de otros escolásticos, como de Francisco de Vitoria, de Juan de Mariana y de Roberto Belarmino, y muy en especial de Tomás de Aquino,[2] precursor e inspirador de todos ellos,

los principales bienhechores de la humanidad" por haber demostrado que "toda potencia que no dimana de la nación es tiranía, e ilegítima", como si *a priori* y *a posteriori* no hubiesen probado y defendido eso mismo, y con más talento y con razones más sólidas, innumerables filósofos y teólogos católicos, pero sin las expresiones desvergonzadas y los exabruptos pitónicos, tan del gusto de Rousseau. El mérito extraordinario del librito de éste no está en la sustancia sino en la salsa, y sobre todo está en que se trata de una publicación cerrada y sellada, no con siete sino con mil sellos, que nadie ha entendido ni entenderá.

Lamentamos que el doctor Levene reeditara en 1958 la edición castellana, aparecida en Londres en 1799, en vez de reeditar la aparecida en Buenos Aires en las postrimerías de 1810, pero tuvo el rasgo honesto de no suprimir ni alterar la Advertencia que, al frente de la edición londinense, puso el anónimo traductor:

"El principal mérito del Autor de esta obra es el haber demostrado en ella *a priori* una verdad fundamental de economía Social, es a saber que toda potencia que no dimana de la Nación, es tiránica é ilegítima. Así es que por muchos que hayan sido en otras materias los extravíos del Autor, por esto sólo debe mirársele como a uno de los principales bienhechores de la humanidad.

"Debemos confesar que esta verdad está aquí envuelta entre algunos errores. La paradoja que por desgracia sostuvo su Autor al principio de su carrera literaria en órden al influjo de las letras en la corrupción de las costumbres, le hizo caer en todas las equivocaciones que eran la consecuencia necesaria de tan extraña aserción. De aquí provino su ciega parcialidad en favor de las anarquías oligárquicas de los Pueblos antigüos, el desprecio que profesó constantemente a la ciencia que enseña a aumentar y distribuir de un modo conveniente las riquezas de los Pueblos, removiendo los obstáculos que se oponen a los progresos de la civilización, y en fin su odio contra el sistema representativo que califica de contrario a la Soberanía Nacional, sin embargo de que este sistema no sea otra cosa que el ejercicio de la misma Soberanía. Por fortuna los inmortales escritos de Turgot, Franklin, Condorcet, Price, Payne, Sieyès, etc., han disipado las tinieblas que ofuscan esta importante materia."

[2] En 1931, y en las columnas de "Criterio" (Buenos Aires, año III, n. 149), publicó el señor W. Jaime Molins un notable estudio sobre *Santo Tomás en Charcas*, que fue impugnado por Silvio Torre, autor de *Pseudotomismo e Hispanofobia* ("Criterio", año III, n. 151). A nuestra vez, aunque con seudónimo (E. Schneider), respaldamos ("Criterio", año III, n. 155) los asertos de W. Jaime Molins e impugnamos los de Silvio Torre. Éste se defendió con un segundo artículo ("Criterio", año III, n. 156), que rotuló *Aclaraciones histórico-tomísticas. Respuesta al señor Schneider*. Esta polémica es un antecedente nada baladí del tema al que nos referimos en la presente lucubración.



El jesuita español Francisco Suárez
"filósofo de la revolución americana y argentina".

sostenemos que Francisco Suárez, el jesuita granadino que nació en 1548 y falleció en 1617, fue el filósofo máximo de la semana de Mayo, el pensador sutil que ofreció a los próceres argentinos la fórmula mágica y el solidísimo substrato sobre qué fundamentar jurídicamente y construir con toda legitimidad la obra magna de la nacionalidad argentina.

Para poder comprobar nuestro aserto, hemos de recordar en primer término la enorme popularidad y la trascendental influencia de Suárez en el Río de la Plata, como en la América toda, influencia que perduró desde principios del siglo XVII hasta 1767, y aun después de esa fecha, hasta 1810, y hemos de exponer, en segundo término, la índole de sus enseñanzas relativas al origen del poder. Nos vamos a referir exclusivamente al Río de la Plata, pero como hemos expuesto en la Introducción a este volumen, la influencia suareciana fue ecuménica o universal, ya que surgió de las enseñanzas que daban los jesuitas a sus alumnos, y, como es sabido, fueron ellos los grandes educadores de la juventud en toda la América hispana, con anterioridad a 1767, y sus enseñanzas perduraron hasta la época revolucionaria. Es posible que el Río de la Plata haya sido la región americana donde fue menor la influencia de Francisco Suárez, por haber sido la región donde la cultura contó con medios menos eficientes para su mayor desarrollo, como era la población y los recursos materiales.

Suárez aún vivía y estaba en todo el esplendor de su gloria cuando su nombre, sus escritos y la fama de su originalísimo genio aportaron al Río de la Plata en 1585. Desde esa lejana fecha, hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, fue Francisco Suárez el pensador que influyó más intensa y más extensamente en estas regiones del Nuevo Mundo.

El Padre Juan de Atienza, el hombre que envió a ellas a los primeros jesuitas, en 1585, había sido compañero de estudios de Suárez. Escribe un contemporáneo que Atienza había hecho sus estudios "en el tiempo más feliz de estudiantes de cuantos ha tenido la Compañía en la Provincia de Castilla, porque salieron de aquellos (estudios) cuatro personas tan señaladas en la Compañía como fueron el Padre Francisco Suárez, Bartolomé Pérez, Juan de Montemayor y Juan de Atienza".[3]

Cuando Atienza fue destinado a América, Suárez, que a la sazón se hallaba en Coimbra, escribió una carta al General de los jesuitas, rogándole revocara esa disposición. Deseaba el gran pensador de la Compañía de Jesús tener cerca de sí a Atienza, su compañero de

[3] *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, editado por el P. Mateos, Madrid s. f., t. 1, p. 374.

estudios y amigo, ya que éste era, y se consideraba, su discípulo.

Como Atienza había recibido con suma complacencia su destino al Perú, abandonó la Península y se alejó de su ex condiscípulo y ex maestro, pero fue en el Nuevo Mundo uno de los más fervorosos admiradores y propagandistas de las doctrinas suarecianas.

Lo fue tanto, que ya en 1608 se empeñaba Suárez en tener cabe sí a un jesuita americano, que había hecho sus estudios en Córdoba del Tucumán, y que se había posesionado allí de las doctrinas del gran pensador español en la forma más genial. Nos referimos al Padre Juan Perlín. Suárez, al solicitar el traslado de este jesuita a Europa, manifestaba al General de los jesuitas que "tengo de él grande estima, y por la voluntad que en sus cartas me ha mostrado, le tengo grande amor. Y por ambas cosas he deseado mucho su venida a España y que honrase y ayudase a la Provincia de Castilla en la Universidad de Salamanca, por ser aquel puesto de tanta importancia... Y en esto, también tengo algún respeto a mí, no tanto por ser aficionado él a mi doctrina, y poder y desear él acreditarla, cuanto porque veo que ya no estoy en edad para acabar lo que tengo comenzado, ni para dejar hecha una Filosofía que venga bien con mi Teología...".[4]

[4] Raúl de Scorraille: *El P. Francisco Suárez*, Barcelona 1917, t. 2, p. 214. Ha sido el Padre Juan Pedro Grenón quien ha hallado y publicado la noticia de haber Juan Perlín hecho sus estudios en nuestra Córdoba, ya que fue en esa ciudad y con permiso del entonces Provincial del Paraguay, Padre Pedro Oñate (2 de junio de 1622), que Perlín dispuso de sus bienes antes de hacer la profesión.

Eran tres los hermanos Perlín: Gabriel, Francisco y Juan, y aunque eran peruanos de nacimiento, estudiaron en nuestra Universidad cordobesa, como ha podido comprobar el Padre Juan Pedro Grenón, respecto al primero y tercero de ellos (*Las renuncias de bienes en la Provincia del Paraguay en el siglo XVIII*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma 1955, t. 24, p. 407). Del Padre Juan Perlín, ex alumno de Córdoba y brillante profesor en las universidades de Europa, sabemos que escribió y publicó en 1630 una monografía:

Apologia scholastica sive controversia theologica pro Magnae Matris ab originali debito, immunitate, et ex Sanctis litteris, Conciliis, Patribus, aliisque theologicis argumentorum sedibus ad rem pertinentium diligenter collecta: Joanne Perlino Madridense Presbytero, Societatis Jesu, apud Complutenses publico Theologiae professore et a sacris fidei censuris authore. Opus tum scholae tum sugestui deditis valde utilis, ob varia multaque utriusque muneribus cum splendore tractandis aptissima in eo abunde, a capite ad calcem usque contenta. Lyon de Francia 1630. Trátase de un volumen en 4º, de 757 páginas de texto, además de otras 24 hojas o 48 páginas de preliminares.

J. Eugenio Uriarte consignó esta obra en su *Biblioteca de autores españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio*, Madrid 1904, p. 17.

Cuando en 13 de agosto de 1613, el Padre Juan Romero quiso saber el parecer de los teólogos respecto de si era, o no, lícito a los confesores absolver a los

Perlín, después de enseñar la filosofía con el mayor aplauso en Lima, en el Cuzco y en Quito, pasó, como deseaba Suárez, a España, donde enseñó esa ciencia en Alcalá y en Madrid, y finalmente en Colonia, de Alemania. Regresaba a España en 1638 cuando la muerte le sorprendió en Dunkerque, dejando inéditas varias obras de filosofía.

Tres años antes de solicitar Suárez la ida de Perlín a Europa, esto es, en 1605, y a los 14 días de noviembre, había el General de los jesuitas Claudio Acquaviva escrito a Esteban Páez, Provincial del Perú, esta queja:

"Nuestros Lectores de Teología en Lima, o alguno de ellos, entiendo que dan en rechazar las opiniones del Padre Francisco Suárez. Si así fuese, no podríamos dejar de admirarnos que V. R. y el Rector lo hayan permitido, o no lo hayan remediado." [5]

En 1605, cuando el General de los jesuitas escribía estas líneas, estas regiones rioplatenses constituían un todo con las peruanas, por lo que respecta al gobierno jesuítico, pero poco después establecióse la llamada Provincia del Paraguay y fue su primer provincial el Padre Diego de Torres. A él se debió la fundación en Córdoba del Colegio Máximo (1612), al que, desde 1622, se acopló la Universidad, por obra de los jesuitas, aunque por inspiración genial de monseñor Fernando Trejo y Sanabria.

Fundado aquel colegio, a principios del año 1612, escribía Torres, en febrero del siguiente año, al General de los jesuitas, que se habían iniciado los estudios superiores, "guardándose en la lectura

que no acataran las Ordenanzas, promulgadas por Diego de Alfaro a favor de los indios, uno de los consultados fue el Padre Juan Perlín, quien dictaminó negativamente en 31 de agosto de ese año. Véase Antonio Astrain: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1913, t. 4, p. 666.

[5] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús. Años más tarde seguía siendo combatido el Padre Suárez por algunos teólogos limeños, como se ve por la respuesta del Padre Vitelleschi, General de los jesuitas, al Padre Juan de Frías Herrán, provincial entonces del Perú y fundador de la Universidad de Chuquisaca. Con fecha 20 de febrero de 1624 escribía Vitelleschi: "Pregúntame V. R. qué hará para remediar cierta manera de división que se ha levantado entre los maestros y estudiantes del colegio de Lima, acerca de seguir unos la doctrina del P. Suárez y otros la del P. Vázquez. Respondo que a ningún maestro ni estudiante se le ha de obligar que siga este o aquel doctor, sino que se le deje libertad para seguir la doctrina de los Padres Molina, Suárez, Vázquez y Valencia, que son los autores a quienes siguen nuestros Lectores, y también los de otras religiones. No quitamos por esto que no puedan defender otras opiniones muy probables, que son conformes a la doctrina de Santo Tomás. Cuando algún Lector hablare con menos respeto, del que es razón, del autor que tiene la contraria opinión de la que él defiende, adviértasele su falta; y si esto no bastare, désele una penitencia. Lo que he dicho de los Lectores se debe observar con más rigor en los estudiantes."

el orden que V. P. había enviado a la Provincia del Perú, de seguir autores de la Compañía, porque con singular providencia de Nuestro Señor parece que le habíamos adivinado, pues se había ordenado a los Lectores, con parecer de los Padres, que se siguiesen nuestros autores y leyesen por ellos, siguiendo principalmente al Padre Francisco Suárez, y no dejando en algunas otras cosas al Padre Gabriel Vázquez, de que se han seguido muy buenos efectos, aprovechándose más los estudiantes en un año, por este camino, que hicieran en dos, por cartapacios...".[6]

Pasados dos años, a 8 de abril de 1614, escribía el mismo Torres, que los estudios superiores han progresado, habiendo contribuido "a esta prosperidad, no sólo el empeño de parte de los profesores y estudiantes, y los buenos talentos de los mismos (pues, ya sean europeos o nacidos aquí, tienen dotes para primar en ambas facultades, de suerte que pronto podrán enseñar lo que ahora aprenden), pero lo que dio especial impulso a esos estudios fue el consejo, o más bien la orden de Su Paternidad, de que en todas partes se enseñara, así la Filosofía como la Teología, según la doctrina propia de la Compañía. Por esta causa ordené que en todo lo referente a cuestiones teológicas se siga al Padre Francisco Suárez, y en algunas al Padre Gabriel Vázquez, y los profesores se atienen estrictamente a esta orden, y dictan poco. En la filosofía se explica el Padre Rubio, *viva voce*, sin escritos...".[7]

· Dos años más tarde, al partir para Roma el Padre Juan de Viana, elegido procurador por la Provincia del Paraguay, llevaba "un Papel de las razones y motivos que hubo para comenzar a asentar en esta Provincia la doctrina del Padre Suárez y tenerle por expositor de Santo Tomás, y para leer *in voce* al Padre Rubio".[8]

Tales fueron los inicios de los estudios teológicos y filosóficos en Córdoba, a principios del siglo XVII. Como se desprende de las cláusulas trascritas, Francisco Suárez era el inspirador primordial en los claustros cordobeses. Vivía aún el gran filósofo y teólogo hispano, y su gloria encandilaba ya a los jóvenes, que en modestas aulas, a orillas del río Primero, leían ávidos y comentaban ardorosos sus *Disputationes Metaphysicae*, su *De Legibus*, su *De Verbo Incarnato*, *De Deo uno et trino*, *De Mysteriis Christi*. Los datos de Torres se refieren a los años de 1612 y 1613 y anteriores a este año son las publicaciones de Suárez que acabamos de recordar.

[6] *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*, Buenos Aires 1927, t. 19, de *Documentos para la Historia Argentina*, p. 203.

[7] *Ibídem*, p. 357.

[8] *Acta et Postulationes Congregationis Nonae Cordubae Celebratae*. Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.

Si en las modestas aulas de principios del siglo XVII hizo Suárez su entrada en forma tan franca, en ellas perduró, no sólo sin eclipse alguno, antes con perenne actualidad y con preponderante señorío, desde esos primeros años de esa centuria hasta el año de 1767. Y aun fuera del recinto universitario cordobés la fama de Suárez no debió de ser menguada, ya que sabemos cómo el primer obispo de Buenos Aires, el carmelita Carranza [9] (1620-1632), poseía los quince infolios suarecianos, y sabemos cómo Ignacio Arbieto "era apasionado del eximio doctor Padre Francisco Suárez, cuyas obras tenía sumadas, y así tan *in promptu* todas sus opiniones, como quien las había escrito".

Todo hace creer que, en el decurso del siglo XVII, ejerció Francisco Suárez un señorío absoluto e indiscutido, aunque a fines de esa centuria ya asomaron, y en el correr del siglo XVIII adquirieron cuerpo, algunas opiniones o sentencias contrarias a las expuestas y defendidas por el pensador granadino. A este movimiento de contradicción, beneficioso en algunos aspectos para el progreso en los estudios, se refiere la resolución del Claustro de la Universidad de Córdoba, del 28 de setiembre de 1730, por la que se ordenó no admitir para que se incorporaran en esa Universidad "a los que hubiesen estudiado artes (esto es, filosofía) en algunas de las ciudades de estas Provincias, en escuelas opuestas a la Suarística". Son las palabras textuales del citado Claustro.[10]

Esa disposición supone, por una parte, el predominio de Suárez en las cátedras de la época, pero por otra supone que no faltaban adversarios, y así era en efecto. Esa oposición fue constante y tenaz, sobre todo en los centros dominicanos, así de Córdoba como de Buenos Aires y de la Asunción, hasta pretenderse establecer en la primera de esas ciudades, y en los albores del siglo XVIII, una Universidad opuesta a la jesuítica. Y reconozcamos que aun en la misma Universidad cordobesa contó Suárez con algunos enemigos, entre ellos al Padre Juan Bautista Peñalba.[11]

Pero Suárez dominaba sin restricciones ni cortapisas, y dominaba con prestigio de buena ley en las dos Universidades rioplatenses, en la de Chuquisaca y en la de Córdoba, y dominaba en todos los colegios jesuíticos existentes en estas regiones de América, y, con raras excepciones, era el filósofo predilecto de la inmensa

[9] GUILLERMO FURLONG: *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires 1944, p. 28.

[10] Archivo de la Universidad de Córdoba. *Claustros de la Universidad de Córdoba*, libro 1º, f. 195.

[11] A Peñalba y a sus opiniones antisuarecianas nos referimos extensamente en nuestra *Historia de la Filosofía argentina con anterioridad a 1810.*

mayoría de los hombres cultos, en todo el decurso del siglo XVII y primera mitad del XVIII, y también, aunque en forma más velada, en toda la segunda mitad de ese siglo XVIII y principios del XIX.

Por lo que respecta a la filosofía suareciana, podemos decir que no hemos hallado cartapacio o códice de lecciones, no hemos visto tesis o conclusiones algunas, anteriores a 1767, en las que no se ponga el principio de individuación en la entidad total del ser; en las que no se defienda la distinción de razón entre la esencia y la existencia, y no la sola distinción real; en las que no se dé validez a la primera vía aristotélica, señalada por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios; en las que no se propugne que Dios conoce los futuros contingentes por intuición directa de la realidad de las cosas que acontecerán contingentemente; en las que no se afirme la llamada ciencia media; en las que no se sostenga que entre el alma y sus potencias hay distinción real.

Aún más, y este hecho es de la mayor importancia: existen conclusiones filosóficas sobre el origen del poder, las cuales responden en un todo a las doctrinas sostenidas por Suárez, cuando no acuñadas por él. En el Convento de Santo Domingo, de esta ciudad de Buenos Aires, existen unas que son un eco de las doctrinas suarecianas, pero el códice carece de portada y no hay en todo él el más leve indicio sobre quién sea su autor y cuándo se escribió; pero en el Seminario de Catamarca existen unas *Conclusiones* que los alumnos del Padre Antonio Torquemada sostuvieron en la Universidad cordobesa. Como este jesuita era profesor en esas aulas en los años de 1708-1710, corresponden estas tesis a los primeros años del siglo XVIII.

Un grupo de esas conclusiones, siete en total, se refieren al origen del poder, y sostienen que "la potestad política de un príncipe dimana de Dios", pero "el principado político no viene inmediatamente, sino mediatamente de Dios", ya que "Dios sólo confiere la potestad suprema a la comunidad", "la cual (potestad), aun cuando haya sido transferida al príncipe, queda retenida *in habitu* por el pueblo *(populus eam in habitu retinet)*, pero éste no la puede restringir ni abrogar sino en casos muy graves".

Totalmente suarecianas son estas conclusiones y suponemos lógicamente que ellas eran enseñadas y defendidas en conformidad con el pensamiento de Suárez. Más adelante expondremos, en toda su extensión, la doctrina del filósofo hispano sobre el origen del poder. Aquí queremos asentar el hecho de que fue Suárez el filósofo que ejerció una influencia más duradera, más profunda y más trascendental en las mentes de las generaciones rioplatenses, desde principios del siglo XVII hasta principios del siglo XIX.

El predominio de las doctrinas suarecianas era tan general, a mediados del siglo XVIII, que a 30 de agosto de 1757 pudo escribir el entonces obispo de la Asunción al ministro Wall, que los jesuitas del Río de la Plata tenían en sus manos todos los resortes, siendo señores de todos los recursos. "Los Prelados Eclesiásticos como los Prebendados y Curas, todos son suyos, porque creyéndose por aquí que los Padres (jesuitas) son o han sido los déspotas de mitras, prebendas y curatos, han procurado seguir su escuela, de tal manera que solamente tengo noticia se halla Tomista, en esta tierra, el doctor Leiva, Cura de Santa Fe, hallándose cerrada la Escuela de Santo Tomás, y verificándose lo de San Juan: *dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* (los hombres han preferido las tinieblas a la luz)." [12]

Al ser expulsados los jesuitas en 1767 se inventariaron los libros de sus bibliotecas, y en todas ellas existían, no sólo diversos ejemplares de tales o cuales obras, sino que en Santa Fe, Córdoba, Buenos Aires, Asunción y Mendoza había sendas colecciones de la *Opera Omnia* del doctor eximio Francisco Suárez. Aún hoy día son abundantes los ejemplares de las obras de Suárez que llevan *ex libris* anteriores a 1767, como el ejemplar del infolio *In tertiam partem Divi Thomæ, tomus secundus*, que se conserva en la Biblioteca del Colegio del Salvador (Buenos Aires) y fue otrora del "Coll° de la Compª de Ihs de Cordova".

Nada faltaba en lo que se llamaba la Librería Grande del Colegio Máximo y Universidad de Córdoba, distinguiéndose así de las otras tres librerías o bibliotecas que había en la misma institución y cuyo destino era limitado, y por ende, limitado también el número y la índole de los libros de que se componían. La Librería Grande tenía dos vitrinas de honor. Sobre la una se leía un artístico cartel: "Dr. Ang. Sto. Thomae de Aquino", y comprendía las obras todas del gran pensador medieval. Sobre la otra se leía: "Dr. Ex. P. Francisco Suárez", y allí podían verse las múltiples obras del filósofo español. Había una tercera vitrina de honor, la dedicada a los escritos de San Ignacio de Loyola, patrono de la Universidad cordobesa.[13]

[12] FRANCISCO J. BRABO: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas*, Madrid 1872, p. 93. La influencia de los jesuitas en los centros de cultura superior era enorme, y así el Obispo de La Paz, en el Alto Perú, se empeñó en que ellos tomaran a su cargo el Seminario de su Diócesis porque, según él, los jesuitas eran "el emporio de la sabiduría y el erario de la santidad" (Archivo General de Indias: 76-5-2), y en 1676 el Obispo de Tucumán aseveraba que no había, en su diócesis, quien "algo supiera que no lo debiera a los Padres de la Compañía de Jesús" (Archivo General de Indias: 75-6-9).

[13] *Bibliotecas Argentinas durante la dominación hispánica*, p. 50.

Antes de proseguir en mi exposición voy a formular un aserto que tal vez sorprenda. Me he referido a la expulsión de los jesuitas en 1767, y atrévome a decir que la causa eficiente de ese hecho, cuyas causales intrigan aún a los historiadores, no fue otra que la doctrina populista de Francisco Suárez. Muy recientemente, y muy tímidamente, ha indicado esta causal el doctor Martínez Paz.[14]

[14] ENRIQUE MARTÍNEZ PAZ: *El Deán Funes*, Córdoba 1950, p. 92. Lamentamos la forma titubeante en que se expresa el doctor Martínez Paz, tratándose de un punto tan bien comprobado por Manuel Giménez Fernández (cf. *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-América*, Sevilla 1947, p. 57). En la *Historia de las ideas políticas en Argentina*, de que es autor el señor Vicente D. Sierra (Buenos Aires 1950, pp. 197-199) se puede ver esta reveladora página sobre las causas de la expulsión de los jesuitas, en 1767:

"Ni la supuesta resistencia de los jesuitas del Río de la Plata al Tratado de Permuta, ni el motín de Esquilache, tumulto madrileño contra un ministro extranjero que pretendió modificar ciertas costumbres populares, y cuyo estallido, tiempo después de producido, se achacó a los jesuitas, bastan para explicar ese extrañamiento. Pero sí lo explica, en gran parte, un documento que Modesto Lafuente publica en su *Historia de España*, aunque sin valorar debidamente su contenido. Se trata de un papel titulado: *Copia de la consulta del Consejo Extraordinario de 23 de Agosto de 1767, dando su dictamen sobre lo que convendría hacerse con motivo de un papel intitulado EXTRACTO DE LA GACETA DE LONDRES.* El caso era el siguiente: Manuel de Roda, con fecha 27 de julio, había enviado al Consejo un papel manuscrito, divulgado en Italia, con el título de *Extracto de las Gacetas de Londres*, en el cual se formulaban diversas críticas a la expulsión de la Compañía, de acuerdo con viejas doctrinas españolas sobre la soberanía. Decíase en aquel papel, «que la expulsión era como mandar a la nación adoptar la ley mahometana o extrañar a todas las Órdenes regulares por un puro capricho», disputando «la autoridad a la soberanía para la legislación», y atribuyendo «a los pueblos el derecho de oponerse a ella», para terminar, según comunicaba Roda, «con una exhortación a los padres, hermanos y parientes de los expulsos para excitarlos contra la Pragmática, y, en fin, tiene la avilantez —dice Roda— de decir con palabras enfáticas, que la nación española, desde que empezó a reinar el augusto padre de V. M. se redujo de libre a la esclavitud más sensible». El asunto pasó a estudio del fiscal del Rey, don Pedro Rodríguez de Campomanes. No era para menos. Aquello de hablar de los derechos del pueblo para oponerse a una medida inconsulta del monarca, contraria a todo uso o costumbre o fuero, era cosa que asustaba a los ministros volterianos, enciclopedistas, masones y amantes de las «luces». Campomanes fundó su alegato rebatiendo todos y cada uno de los puntos. Al recoger el que decía que «tenían los pueblos un verdadero y reconocido derecho o juego de pensar y gobernar por sí mismos, pero ahora se le dice que no toca a ellos hacer juicio o interpretación sobre los mandatos del soberano, lo cual es reducir a estos pueblos a la condición de los esclavos más miserables», Campomanes expresó que se trataba de «inspirar a la nación estas especies sediciosas y halagüeñas al VULGACHO, en tiempos turbados para hacerlo odioso al gobierno de la real y augusta casa de Borbón y autorizar a los particulares para que se levanten contra el gobierno».

"¡Cómo habría retrogradado el pensamiento oficial español que lo que era doctrina común de soberanía, hasta en tiempos de Felipe IV, resultaba libelo sedicioso, para el juicio del aún considerado como exponente del liberalismo

Después de recordar que, y son sus palabras, "la doctrina jesuítica, que venía de Santo Tomás de Aquino o del Padre Suárez, era sin duda alguna favorable a la democracia y hostil para los tronos", escribe que "se nos ocurre pensar que esta manera de ser, entre resistencia y conspiración, determinó la expulsión (de los jesuitas) en el gobierno despótico de Carlos III".

Muy prudente mostróse este rey al conservar en su real pecho los motivos que le habían inducido a expulsar de todos sus dominios a los jesuitas, ya que esos motivos habrían repercutido entre los americanos con sensible perjuicio de los intereses de la metrópoli. A haberlos expresado francamente, habría tenido que decir: "He expulsado a los jesuitas porque no hay modo de hacer que cesen de enseñar, en sus universidades y colegios, doctrinas que limitan mis reales prerrogativas y ponen en manos de mis súbditos armas que pueden esgrimir algún día contra quien es su legítimo soberano."

Si no con estas palabras, ciertamente con los hechos expresó Carlos III y expresaron sus ministros esta realidad. A los pocos meses de producida la expulsión colectiva de 1767, se produjo la fracasada expulsión de las doctrinas jesuíticas. Esta expulsión, esta extinción, constituyó una de las mayores y más tenaces preocupaciones reales. Con fecha 12 de agosto de 1768, una real cédula

español, el ilustre Campomanes! Ese hombre, a quien más de un autor ha presentado como maestro de las juventudes hispanoamericanas que lucharon por la independencia, en cuanto a las nuevas teorías sobre la libertad de los pueblos, decía en su informe que se trataba de levantar al pueblo contra el Rey, «fingiendo tocarles el derecho de legislación, cuando éste había sido siempre propio de los soberanos, a representación de las Cortes, o del Consejo cuando han estado disueltas»; doctrina deliberadamente confusa, con la que se pretendía negar los derechos populares y se asignaba al Consejo autoridad que nunca había tenido en España, pues Cortes ya no había en la época de Campomanes.

"Con el comunicado de Roda y el informe de Campomanes, el Consejo, presidido por el Conde de Aranda, resolvió hacer circular, en italiano, una respuesta anónima, para «desengañar a los incautos», con sólo la advertencia que, en lo que se refería a *los derechos del pueblo* y a la circunstancia de que para realizar la expulsión, debió el Rey antes llamar a Cortes, «se tocasen superficialmente, porque no todos entendiesen la malicia del folleto, *y no era útil abrir los ojos a los que estén ignorantes*, pero, a la verdad, eran fundamentalmente dignas de tenerse en cuenta en la memoria estas expresiones, que coincidían con las oídas en el tumulto del 23 de Marzo del año pasado (el llamado motín de Esquilache) y no dejaban duda de la unidad de prensa del General, y de la Compañía en cuerpo con los individuos de ella en España...»

"Tan fue el temor a las doctrinas políticas de los jesuitas la causa esencial de su expulsión que, por Real Orden del 1º de Mayo de 1801, dada en Aranjuez, se resolvió establecer «Censores regios» en las hasta entonces libres universidades de España y América, con la misión de evitar conclusiones de estudiantes, «que se opongan a las regalías de mi corona»."

dirigida a los virreyes, arzobispos, etc., ordenaba que todas las universidades y estudios extinguieran "las Cátedras de la Escuela llamada Jesuítica, y que no se use de los autores de ella para la enseñanza"; pero la empresa no era fácil, y hubo doquier catedráticos que pudieron dejar de usar los textos y libros de los jesuitas, y hasta omitir el mencionar a los grandes maestros de la Compañía de Jesús, pero hallaron que era una tarea imposible, como lo era, sin duda, despojarse de las doctrinas que habían ellos asimilado cuando estudiantes y habían enseñado durante largos años. Una segunda real cédula, fechada a 18 de octubre de 1769, volvió a urgir la anterior, estableciendo penas para los contraventores.[15]

[15] Sección Manuscritos, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, nn. 6644 y 2535. Cuando el Gobernador Vértiz, a 25 de setiembre de 1771, declaraba al Provincial de la Orden de Predicadores, Francisco D. Cuenca, que "me hallo con especial encargo de S. M. para advertir a los Provinciales de las Órdenes que habiéndose notado la relajación de la Doctrina que enseñaban los Regulares expulsos, dice S. M. se destierre enteramente y se substituya la de San Agustín y Santo Tomás... y se restablezca la Moral Cristiana y su pureza". Original en el Archivo del Convento de Santo Domingo, Córdoba.

Cuando fray Luis Vicente Mas de Casavalls, de la Orden de Predicadores y catedrático de la Universidad de Valencia de España, publicó su *Incommoda Probabilissimi*, en el que se impugnaba, entre otras doctrinas, la del regicidio y tiranicidio, Carlos III dispuso, por Real Cédula de 23 de mayo de 1767, que "deseando extirpar de raíz la perniciosa semilla de la referida doctrina del regicidio y tiranicidio, que se halla estampada y se lee en tantos autores, por ser destructiva del Estado y de la pública tranquilidad, fuimos servidos mandar: que corriese la venta y despacho de dicha obra [de Mas de Casavalls]: que los Graduados, Catedráticos y Maestros de las Universidades de estos Reinos hagan juramento... que no enseñarán, ni aún con título de probabilidad, la del regicidio y tiranicidio contra las legítimas Potestades". Por otra Real Cédula, del 13 de marzo de 1768, se extendió esta orden a América y Filipinas. Como se colige de ambas Reales Cédulas, no se trataba de extirpar, en concreto, todo lo que pudiera favorecer directamente la doctrina referente al tiranicidio y regicidio, sino también, y es lo que se proponen esas Cédulas, todo lo que indirectamente pudiera referirse a dicha doctrina, que no eran otras que las doctrinas populistas de Suárez, Belarmino, Mariana y demás autores jesuitas.

Vicente Rodríguez Casado ha escrito que "no se expulsa a los jesuitas por mantener ellos un pensamiento antirregalista. Con gran abundancia de pruebas lo he demostrado en el trabajo antes citado" (*Iglesia y Estado en el Reinado de Carlos III*, en "Estudios Americanos", Sevilla, setiembre de 1948, n. 1). Todos los jesuitas conocidos eran regalistas. Así Rávago, Burriel, Isla, López, Robinet, Lefferre, e incluso sus discípulos más caracterizados, como Ventura Figueroa y el abate Gándara... Todo esto es verdad, pero olvida decirnos el insigne historiador español que precisamente esos jesuitas eran "conocidos" en las esferas políticas porque eran regalistas, y la expresión de Campomanes, que más adelante cita, confirma esa presunción: "El Padre López siempre ha creído y sustentado que la potestad real viene de Dios y sólo Dios es [el Rey] responsable de su conducta" (*Historia de España.* Estudios publicados en la revista "Arbor", Madrid 1953, p. 383).

Por todos los medios se quería desarraigar "las especies vertidas por los expulsos, y las doctrinas corrompidas en lo moral y *en lo político* (nótese la expresión: en lo político) que enseñaron donde estaban apoderados de los estudios, Colegios y Seminarios, y en todas las Indias apenas se reconocían otros Maestros". Meses más tarde, a 13 de noviembre de 1768, se volvía a la carga, a fin de destruir "la inquietud y turbación que aún dura por las perversas sugestiones del espíritu sedicioso de los expulsos", y a fines de 1769 se volvía a insistir en la urgencia de sustituir con doctrinas sanas las laxas y corrompidas de los jesuitas. Como larga y convincentemente demuestra Manuel Giménez Fernández en su revelador libro acerca de *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-América*,[16] le fue posible a la metrópoli desterrar a los jesuitas, pero le fue imposible desterrar las doctrinas de los jesuitas, muy en especial las referentes al origen del poder de los reyes.

[16] Sevilla 1947. Hasta los zapateros en sus cofradías estaban imbuidos de ideas democráticas, originadas de las enseñanzas jesuíticas, y en prueba de ello aduce Giménez Fernández lo acaecido en el Sínodo celebrado en Charcas, "donde el charlatán, ignorante e indigno obispo de Tucumán, Moscoso, más tarde traidor a su palabra en el de Cuzco, lo que le valió el arzobispado de Granada, excitó al Presidente de la Audiencia, al coronel Benavides, tan bizarro militar de salón como ignaro canonista, para que, acusando de afirmaciones depresivas para la autoridad real, al celoso obispo del Paraguay, Fray Juan José de Priego, O. F. M., pidiera en durísima carta de 31-1-1774, al débil, achacoso y mediatizado arzobispo Argandoña, fulminara sus censuras contra aquél y eliminara de las actas del Concilio las manifestaciones del obispo paraguayo, en moderada defensa de las prerrogativas conciliares, inspiradas ciertamente en las doctrinas proscriptas. Porque si en tal ocasión la oposición hubo de inclinarse, bien pronto, apoyados sus directores, los obispos de Buenos Aires, D. Manuel Antonio de la Torre, y de La Paz, D. Gregorio de Campos, en los diputados de las Iglesias y consultores, y con el asentimiento, discreto al principio y descarado luego, del mismo Oidor Asistente D. Pedro de Tagle y Bracho, impusieron su sano criterio antirregalista, y tras numerosos incidentes, muchos de ellos sabrosísimos, hicieron aceptar al Metropolitano, a la Audiencia, y al mismo Consejo de Indias, la doctrina de que en una asamblea representativa, sobre asuntos de su competencia, la pluralidad de votos hace ley obligatoria para todos, incluso para su Presidente convocante, y a pesar de la opinión contraria de éste (Auto acordado de la Audiencia en 22-IV-1775). Doctrina ésta, basada en la canónica de la elección como modo de provisión, que más adelante utilizara en un trabajo forense Mariano Moreno por haberla estudiado en Charcas, sosteniendo que en la confirmación del electo por el superior, no es permitido a éste, sin causa legal, separarse de lo decidido por la mayoría de los sufragios emitidos.

"Esta doctrina, que, según decía el obispo de la Torre, saben hasta los zapateros en sus cofradías, no le pareció tan inocua al Fiscal del Consejo, a quien no debió ocultarse implicaba la solución práctica complementaria de la soberanía popular tan perseguida, en cuanto se aplicara al Cabildo Abierto, tradicional en las Indias para tratar asuntos graves."

Por lo que respecta, en particular, a la universidad cordobesa, escribía a 7 de junio de 1768 el conde de Aranda: "Conviene que en Córdoba del Tucumán se establezca la Universidad que V. E. propone, desterrando enteramente la doctrina de los Regulares expulsos, y sustituyendo la de San Agustín y Santo Tomás, colocando, de acuerdo con los Reverendos Obispos, clérigos seculares de probada doctrina, y, en su defecto, Religiosos, por ahora, que enseñen por la letra de Santo Tomás la Teología, el Cano *De Locis Theologicis* y la Teología Moral de *Natal Alejandro* y de *Daniel Concina*, para desterrar la laxitud en las opiniones morales, recomendando lo mismo a los reverendos Obispos y a los provinciales de las Ordenes de Santo Domingo, La Merced y San Francisco, para que se restablezca la moral cristiana y su pureza, y lo adviertan con sus cartas pastorales a sus respectivos diocesanos y súbditos, para que la fe y la verdad sean guardadas como es justo."

En el mismo documento se refería el conde de Aranda a la conveniencia de repartir los libros de las bibliotecas jesuíticas a las universidades y seminarios, y los sobrantes a los Padres dominicos, mercedarios y franciscanos, "exceptuándose los libros de Constituciones y régimen de la Compañía de Jesús con cualesquiera otros papeles que traten de estos asuntos, y sus autores teológicos y morales, porque éstos quedan suspensos hasta nueva providencia".

Aquel espíritu inquieto y de saber enciclopédico que se llamó en vida Eusebio Llano Zapata y que vivió en Buenos Aires entre 1751 y 1759, mientras era obispo de esta diócesis su tío, monseñor Cayetano Marsellano y Agramont, escribía desde Cádiz, a 9 de enero de 1767. seis meses antes de la expulsión de los jesuitas, y entre otras cosas decía lo siguiente a su corresponsal, el argentino Perfecto Salas: "Prevengo a V. S. para que se vaya con cuidado con estos Religiosos (de la Compañía de Jesús) y se guarde mucho de ellos, sino es buena cara y el amor fraternal que nos inspira la caridad. Procure V. S. que en el Seminario de Santo Toribio no se siga más doctrina que la de Santo Tomás, y que acudan muchos manteístas de los colegios de frailes dominicos y franciscanos. Estas escuelas son hoy acá de moda o son de la doctrina sana. En las relaciones de méritos, que ninguno exponga que ha estudiado con jesuitas, ni en sus colegios ni escuelas. Es un partido muerto y aun perdido." [17]

Es el mismo Llano Zapata quien nos hace entrever qué era lo maligno, nefasto y condenado en la doctrina de los jesuitas, al in-

[17] "Revista Chilena de Geografía e Historia", Santiago de Chile 1942, t. 92, p. 217.

formarnos, en otra de sus misivas, que por mano del verdugo habían sido llevadas a las llamas de hoguera pública, en la capital de Francia, las obras científicas de Mariana, de Suárez, de Busembaum y de otros escritores cumbres de la llamada Escuela Jesuítica, y daba la razón: "por contener doctrinas que inmediatamente tocan en disminución de la Majestad". El libro de Mariana sobre los derechos y deberes de los reyes, escrito para instrucción de los Austrias, y que éstos leyeron y memorizaron sin escrúpulos, fue condenado a las llamas por los liberalísimos Borbones, y los tratados de Suárez sobre el origen democrático de la autoridad, que contaron con el aplauso de las universidades durante todo el siglo XVII y primera mitad del XVIII, llegaron a ser piedra de escándalo para los magnánimos soberanos de la casa de Borbón.

Sagazmente se ocultaba al público en general cuál era la doctrina jesuítica concreta y precisa que se perseguía con tanta tenacidad. Ya lo pondremos de manifiesto más adelante, pero digamos, desde ahora, que no era otra que la que hacía del pueblo el depositario primario de la autoridad.

No obstante la campaña emprendida contra las llamadas doctrinas jesuíticas, hay que reconocer que, con posterioridad a la expulsión de los jesuitas, y hasta en las aulas universitarias de fines del siglo XVIII y principios del XIX, hallamos ardientes no pocas brasas del fuego suareciano. Así, fray José Elías del Carmen,[18] uno de los pensadores más vigorosos en las postrimerías de la Colonia, sostenía en 1786, en unas conclusiones *Ex Universa Philosophia*, que "consideramos absolutamente falso que las esencias de las cosas creadas se distingan realmente de sus existencias" *(falsum omnino putamus, rerum creatarum essentias realiter ab existentiis distingui)*, tesis netamente suareciana y antitomista estricta. Pero en la conclusión anterior a la mencionada, fray José Elías del Carmen es antisuarista, ya que sostiene que la razón del ente no es unívoca con la de Dios y de las criaturas, con la sustancia y con los accidentes.

Años más tarde (1792), y en las mismas aulas cordobesas, fray Anastasio Mariano Suárez rechazaba la posición escotista en el problema de la analogía del ser, y se adhería a la posición seguida en las escuelas de tendencia tomista y suarista, y en el problema de la composición entre esencia y existencia en la creatura, lo propio que en el problema del constitutivo formal de la subsistencia, se

[18] Del franciscano José Elías del Carmen Pereira, profesor de filosofía entre 1783 y 1790, conocemos un lote de *conclusiones*, publicadas en 1786; un códice de física, que ha sido traducido y publicado (1911), y otro de metafísica, aún inédito.

inclinaba a la doctrina de Suárez, con abandono de la escotista. Aun Valentín Gómez, el más vigoroso y sistemático de los pensadores argentinos, en las postrimerías de la Época Colonial, no estuvo ajeno a la influencia filosófica de Suárez, como se ve por las tesis que hizo defender a uno de sus alumnos, en 1802, y en las que los grados metafísicos "están, en un todo, de acuerdo a lo establecido por Suárez", como él mismo asevera.

Pero la supervivencia de esas y otras doctrinas suarecianas significarían relativamente poco en los anales culturales, sociales y políticos de la historia del pueblo argentino, en comparación de otras que fueron de una trascendencia omnímoda, ya que sobre ellas se basó el hecho máximo de nuestra independencia nacional. A nuestro ver, se trata de una realidad indiscutible, aunque de ella no se han percatado quienes han estudiado las causas eficientes o fundamentales, y las causas concurrentes u ocasionales de nuestra Revolución. Un estudio sereno y desapasionado nos hará ver cómo la doctrina de Suárez sobre el origen del poder, y sobre las limitaciones de éste, constituyó el eje sobre el que giró toda la gran máquina filosófico-jurídica de la Revolución de Mayo.

Los hombres que gestaron la independencia nacional pusieron toda su fuerza en el hecho de haberse disuelto o roto el contrato o pacto que existió entre los reyes españoles y las colonias americanas, disolución o ruptura que había sido causada por la abdicación del rey Fernando, ruptura que ponía al Río de la Plata en circunstancias de reasumir su soberanía y organizar un nuevo sistema de gobierno.

Anotemos, antes de pasar adelante, que había un pacto o contrato, a lo menos implícito, entre los reyes de España y sus provincias ultramarinas, contrato o pacto que está consignado en la real cédula que, a los 14 días del mes de setiembre de 1519, expidió Carlos V, y que él, a la par de la reina doña Juana, renovó en Valladolid, el 9 de julio de 1530, y por tercera vez en Pamplona, el día 22 de octubre de 1532, y que posteriormente fue renovada por Felipe II y por Carlos II, en 1547 y en 1563. Por esta real cédula, Carlos V inició y fundamentó lo que se llamó desde entonces la "política de los dos hemisferios", y quedó así asentada la doctrina que un ilustre indiano, el doctor Felipe Ferreiro, ha podido denominar el "pacto explícito y solemne", entablado entre los reyes españoles y sus provincias ultramarinas, y por el que quedó establecida la unidad de esas provincias, las que constituyeron el Reino de Indias, distinta a la de España.[18b]

[18b] JUAN ANTONIO REBELLA: *Lo hispánico en la acción y en el pensamiento político de Artigas,* Montevideo 1953, p. 9. Es precisamente por haber las

En tres de los libros del gran pensador hispano, en el *De Legibus*, en el intitulado *Defensio Fidei*, contra Jacobo I de Inglaterra,[19] y aun en su *De opere sex dierum*, expone Suárez, larga y

Cortes de Cádiz desconocido y conculcado este contrato, o pacto, al incorporar a la América a la España, que San Martín y otros americanos, que peleaban en las filas del ejército español a favor de la España, se retiraron del campo de batalla y, habiendo pasado a América, lucharon contra ella. Las Cortes habían conculcado uno de los derechos más sagrados de los americanos, quienes se ufanaban de depender de los reyes de Castilla, pero no de España. Nunca habían sido españoles sino españoles-americanos o indianos, como nunca habían formado parte de la España sino del Reino de Indias. El que inicialmente la América hubiese sido dominada por la fuerza de las armas, como en efecto acaeció, nada prueba contra lo que llevamos dicho. Por esto nos extraña la actitud asumida por el doctor Raúl A. Molina en *Diplomacia de la Revolución, Misión de Álvarez Jonte* (Buenos Aires 1958, p. 21), al considerar como incompatibles "dominación por las armas" y "pacto o contrato" con recíprocos derechos y deberes. Cabe recordar aquí el principio jurídico romano: "distingue tempora et concordabis jura".

[19] El gran patriota mejicano Morelos recordó las doctrinas de Suárez, pero erró al estampar que había impugnado las ideas de Enrique VIII, en vez de decir Jacobo I. "Pero lo interesante a nuestro objeto, diremos con Giménez Fernández, es que para apoyar sus tesis, el caudillo insurgente dice: «La certeza de esto y de las proposiciones que se deducen, no necesitan otras pruebas que la historia de Enrique VIII escrita por el sapientísimo Suárez en su incomparable obra *De Religione*»"; enseñanza por cierto que se dio al cura Morelos después de 1772, en el Seminario de Michoacán, contra las Reales Cédulas de Carlos III, que en odio a la Soberanía popular, proscribieron las doctrinas de los autores jesuitas.

Anotaremos aquí que las doctrinas democráticas de Suárez han sido consideradas por algunos católicos, entre ellos Taparelli, como menos conformes con las enseñanzas de la Iglesia. Modernamente, el doctor Galvao de Sousa ha anotado que ellas no están conformes con las enseñanzas de León XIII, en su Encíclica *Diuturnum illud*, reiteradas por Pío X en su condenación del Sillón. Como escribe Galvao de Sousa, León XIII declara explicítamente que el pueblo, en las elecciones, designa al que ha de ocupar el poder, pero no le transmite derechos propios de soberanía. "Quo sane delectu multitudinis designatur princeps, non conferuntur jura principatus, neque mandatur imperium sed statuitur a quo sit gerendum." Paulo Durao Alves ("Revista Portuguesa de Filosofía", Braga 1951, t. 7, pp. 52-58) ha expuesto magistralmente el alcance de esta aseveración pontificia. Anota, en primer término, que todo el contenido de una Encíclica no es doctrina *ex cathedra;* en segundo lugar, el objetivo directo e inmediato de la Encíclica no es la cuestión del origen de la autoridad; aduce en tercer término los testimonios de Cavallera y de Yves de la Brière, según los cuales el *Diuturnum illud* y lo consignado por Pío X en su condenación del Sillón, no afecta la ortodoxia de Suárez, y aduce también a un teólogo tan insigne como Billot, nada sospechoso de concesiones democráticas, para quien aquella frase: *delectu multitudinis designatur princeps, non conferuntur jura principatus*, es análoga a esta otra: *Legislatione civili designatur id quod justum est, non confertur ipsa ratio justitiae.* Finalmente, recuerda cómo, a 2 de octubre de 1945, en discurso a la Sagrada Rota Romana, manifestó Pío XII, y en forma expresa, que en todos los tiempos ha habido insignes pensadores cristianos

bien fundadamente, cómo el poder político, en sí considerado, viene inmediatamente de Dios; pero, a juzgar por la conducta normal y ordinaria de Dios en el gobierno del mundo, Él no ha puesto en lugartenencia a ningún hombre, o grupo de hombres en particular, mediante acción directa, clara y visible. Como por otra parte, la naturaleza tampoco ha dotado a quienes han de ser príncipes o gobernantes, con superioridad nativa sobre el resto de los mortales, ni hay emperador o Pontífice que, teniendo bajo su dominio temporal la universalidad de todo el orbe, pueda repartir investiduras a su talante, se sigue de aquí que es el mismo cuerpo social quien deberá considerarse como investido, de una manera inmediata, de la autoridad venida de Dios, para reglamentar el ejercicio de ese poder supremo. A la comunidad perfecta corresponde, por tanto, el instituir un Gobierno político que responda a las exigencias razonables del cuerpo social entero. De aquí resulta que en todos los casos en que la colectividad organizada no conserve el régimen democrático puro, por el cual se rige a sí misma, el pueblo verifica una transmisión del poder al gobernante, sea éste un rey, o audiencia, presidente o senado. De esta suerte, el rector de la comunidad queda investido de poder, en virtud del consentimiento del pueblo, que es un *verdadero pacto*, por el cual la comunidad perfecta deposita en manos del gobernante el poder recibido de Dios. Por esta entrega y aceptación, la potestad se limita en concreto, así en el príncipe, que se compromete a ejercer la autoridad conforme al bien común temporal y dentro de los límites prescriptos por la ley divina y por la constitución particular de cada Estado, como en el pueblo, quien no puede recobrar el derecho enajenado y transmitido fuera de los casos en que *el contrato* se disuelve por violación de una de sus cláusulas resolutivas o por legítima exigencia del derecho natural.

Aunque mereció las burlas de Jacobo I y de sus teólogos protestantes, aferrados al poder divino de los reyes, Suárez desarrolló luminosa y convincentemente lo que llevamos dicho, y concluyó con este aserto: "Ningún rey o monarca recibe, o ha recibido (según la ordinaria providencia de Dios) el principado político, el cual no

que han sostenido que el pueblo es el sujeto originario del poder, advirtiendo no obstante que, en último análisis, la autoridad deriva de Dios (*Acta Ap. Sedis*, t. 37, p. 259). Con toda razón, pues, pudo escribir Yves de la Brière, refiriéndose a las teorías de Suárez y de Taparelli, que "Les deux systèmes catholiques peuvent être soutenus avec une entière liberté parmi nous: on doit choisir entre l'un et l'autre, d'après la probabilité plus au moins satisfaisante que chacun découvre aux arguments rationels dont l'une et l'autre école se réclame" (Yves de la Brière: *Pouvoir Politique*, en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. 4, col. 94).

viene de Dios sino por voluntad e institución humanas" *(sed mediante humana voluntate et institutione)*.[20]

Como podría Jacobo I considerar que ésta era una teoría personal de Francisco Suárez, advertía éste que, antes que él, la habían expuesto y la habían sostenido Cayetano y Roberto Belarmino, Francisco de Vitoria y Domingo Soto, Luis Molina y Alfonso de Castro, Martín de Azpilcueta y Diego de Covarrubias, y aducía tres citas de Santo Tomás de Aquino, favorables a esa misma doctrina.[21]

Aunque estas citas de Suárez dicen claramente que se trataba de una doctrina que constituía parte del riquísimo acervo teológico-filosófico-jurídico de los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII, cierto es también que nadie, ni antes ni después del mismo Suárez, llegó a exponer y a probar con mayor abundamiento de razones el origen del poder político.

Cuatro son los pasos o etapas en las enseñanzas suarecianas, respecto al origen y posesión de la autoridad:

1) A ninguna persona, física o moral, le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por donación graciosa;

2) Es mediante el pueblo que le viene al gobernante la autoridad;

3) El pueblo la otorga, por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno;

4) Al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe, y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere y que ya no puede reasumirla a su capricho.

A estos cuatro pasos, o etapas, se reduce toda la doctrina del gran pensador hispano. Muchos son los textos que pudiéramos aducir para respaldar cada uno de sus asertos, pero sólo vamos a recordar algunos:

"Aunque la potestad política resulta necesaria y naturalmente en toda la comunidad, desde el momento en que se congrega para formar un cuerpo social, sin embargo, no le corresponde a una persona determinada, sino que le toca de suyo a la comunidad el

[20] *Defensio Fidei*, 3, 2, 10: "Concluditur nullum regem vel monarcham habere vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo, vel ex divina institutione, politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione."

[21] *Defensio Fidei*, 3, 2, 10. De Santo Tomás de Aquino consigna Suárez tres referencias bibliográficas: 1-2, q. 90, a. 3 y q. 97, a. 3, y más claramente, 2-2, q. 110, a. 10.

establecer el régimen (gubernativo) y aplicar la potestad a una persona determinada." [22]

"La potestad civil, por su naturaleza, está en la misma comunidad... por derecho natural." [23]

"En efecto..., por derecho natural inmediato, sólo la comunidad humana perfecta y congregada políticamente para formar el cuerpo de una república, tiene la Suprema jurisdicción temporal sobre sí misma... Hay tantas jurisdicciones temporales supremas cuantas son las comunidades políticas (independientes), que no son miembros de un reino, o de una república civil." [24]

Más interesante es el segundo paso en la doctrina de Suárez, esto es, el que al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo. Sus proposiciones, ampliamente probadas, son categóricas:

"Cuantas veces se encuentra (la potestad civil) en un hombre o príncipe, por derecho legítimo y ordinario, ha procedido próxima o remotamente del pueblo y comunidad",[25] leemos en *De Legibus*, y en la misma obra hallamos estos asertos:

"Dondequiera que el régimen no es democrático, el pueblo ha transferido la suprema potestad." [26]

"Después que ha sido trasladada esta potestad a alguna per-

[22] Aunque es enorme la literatura existente sobre las doctrinas políticas de Francisco Suárez, seguimos principalmente a Antonio Álvarez de Linera: *La democracia en la doctrina de Suárez*, en "Pensamiento", Madrid 1948; Fernando Cavallera: *Suarez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir civil*, en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", Toulouse 1912, pp. 97-119; Paul Léon: *L'idée de la volonté générale chez J. J. Rousseau et ses antécédents historiques*, en "Archives de Philosophie de Droit", París 1936, t. 8, pp. 148-200; L. Izaga: *La Soberanía civil según Suárez*, en "Razón y Fe", Madrid 1941, t. 124, pp. 191-205, 314-326; Juan F. Sallaberry: *Origen de la soberanía civil según el P. Francisco Suárez*, en "Estudios", revista de la Academia Literaria del Plata, Buenos Aires 1922, t. 31, pp. 105-113, 187-196, 375-384, 447-455, y t. 32, pp. 40-49, 111-116, 206-222; Ignacio Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Méjico 1948. Los cuatro pasos que consignamos en el texto están basados en el postrero de estos autores, p. 143.

[23] *Defensio Fidei*, 3, 3, 13: "Potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate." Lo propio repite Suárez páginas después (3, 6, 17), y en *De Legibus*, 3, 4, 2, y 4, 8, 6.

[24] *Defensio Fidei*, 3, 5, 11: "Nam... ex immediato naturali iure solum communitatem humanam perfectam, et politice in corpus unius reipublicae congregatam, habere supremam iurisdictionem in se ipsam... Tot sunt iurisdictiones temporales supremae quot sunt politicae communitates, quae non sunt membra unius regni, seu reipublicae civilis."

[25] *De Legibus*, 3, 4, 2: "Quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo de ordinario jure, a populo et communitate manare, vel proxime vel remote."

[26] *De Legibus*, 3, 19, 7: "Ubicumque regimem non est democraticum, populus transtulit supremam potestatem in principem." Antes (3, 14, 5) había dicho que la dicha autoridad "manat a communitate".

sona en particular, aunque después pase a muchas por varias sucesicnes o elecciones, siempre se entiende que (éstas) la tienen inmediatamente de la comunidad, porque pasa a los demás en virtud de la primera institución." [27]

Pasemos a la tercera parte de la doctrina suareciana, según la cual, "todos los títulos de legitimidad se reducen al consentimiento del pueblo, por el cual entrega éste al gobernante la potestad".

Según Suárez, es por medio de actos humanos, de los que se derivan vínculos jurídico-sociales entre el pueblo y el gobernante, y por los que éste es encumbrado sobre la comunidad perfecta para regirla. "Suárez reduce estos actos, en última instancia, escribe Gómez Robledo,[28] al pacto o consentimiento entablado entre los ciudadanos y el Estado. Es el consentimiento explícito o implícito en la conducta de los súbditos, respecto al transferir la autoridad, bajo tales o cuales condiciones, de la comunidad a la persona del superior civil. Vendría a ser el pacto de investidura del poder público profano." [29]

Cuando Castelli, en su discurso del 22 de mayo, como después veremos, se refirió varias veces a la potestad regia, se refería a la ley regia, que Suárez comentó en su *Defensio Fidei*, describiendo de paso la naturaleza del pacto o consentimiento. Óiganse estas palabras de Suárez: "Probablemente... a este pacto de obediencia entre la sociedad y el gobernante se le llamó «ley regia» en la constitución de los príncipes, no porque haya sido expedida por algún rey, sino porque la materia de ella es el reinado mismo, ya que por medio de ella (como dice Ulpiano) «el pueblo ha trasladado al príncipe, y sobre él, todo su imperio y potestad»." [30]

"Allí también se significaba, comenta Suárez, que ha sido constituida por el pueblo que crea e instituye la dignidad del rey, trans-

[27] *De Legibus*, 3, 4, 8: "Postquam vero translata est haec potestas ad aliquam singularem personam, quamvis per successiones vel electiones varias ad plures transeat, semper intelligitur haberi immediate a communitate, quia ex vi primae institutionis ad caeteros transit."

[28] *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Méjico 1948, p. 160.

[29] El contrato expuesto por Rousseau, aunque en forma ininteligible y con ribetes antirreligiosos y con total despreocupación del pasado y respeto a lo contemporáneo, puede hallarse en todos los escolásticos, incluso en Suárez, como larga y contundentemente ha puesto de relieve PAUL LÉON: *L'idée de la volonté générale chez J. J. Rousseau et ses antécédents historiques*, en "Archives de Philosophie de Droit", París 1936, t. 8, pp. 148-200.

[30] *Defensio Fidei*, 3, 3, 12: "Populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem trantulerit." Recordemos aquí, según nos informa Francisco Seguí, que Castelli entendía que habiendo caducado el gobierno español, el pueblo de Buenos Aires debía asumir el *poder majestas*, esto es, el poder de soberanía. (*Los últimos cuatro años*, Buenos Aires 1874, p. 150.)

firiendo sobre él su potestad. No pudo esa ley darse por vía de precepto, ya que por ella el pueblo abdica la suprema potestad legislativa. Luego debe entenderse que ha sido constituida *a modo de pacto*, por el que el pueblo ha transferido la potestad en el príncipe, bajo la obligación y peso de mirar por la república y administrar justicia; y el príncipe ha aceptado, así la potestad como la condición." [31]

Estas expresiones de Suárez nos orientan para comprender correctamente otras del gran pensador hispano, como cuando, de paso, se refiere al "contrato o cuasi contrato en que se funda la potestad regia",[32] o cuando dice que la "constitución de los reinos y la potestad de los reyes... viene inmediatamente de la concesión de los pueblos"; [33] o, finalmente, cuando comenta a los sociólogos antiguos, con frases que deben tomarse en el sentido propuesto; como cuando interpreta el dicho de San Agustín: *Generale pactum est societates humanae obedire regibus suis*, de la siguiente manera: "Porque por estas palabras, significa que el principado regio, y la obediencia a él debida, tiene su fundamento en el pacto de la sociedad humana, y por tanto, que no es de institución inmediata de Dios, ya que el pacto humano se entabla con la voluntad humana." [34]

Expone, por fin, Suárez las limitaciones del Poder civil en el gobernante, y así, escribe que "la potestad regia, o la de cualquier tribunal supremo temporal, pudo constituirse mayor o menor en un principio, y después, con el tiempo, bien podría cambiarse o disminuirse por quien tuviese facultad para ello, según conviniere al bien común".[35]

Probando, en su *De Legibus*, que la potestad le viene al gobernante inmediatamente de los hombres, echa mano de este argumento, que propone con brevedad: "Otro signo manifestativo (de

[31] *Defensio Fidei*, 3, 2, 12: "Non potuit autem illa lex ferri per modum solius praecepti, cum per illam populus se abdicaverit a suprema iuris dicendi potestate; ergo intelligi debet constituta per modum pacti, quo populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligatione gerendi curam reipublicae et iustitiam administrandi, et princeps tam potestatem quam conditionem acceptavit."

[32] *Defensio Fidei*, 3, 2, 20: "Potestatem regiam fundari in contractu vel quasi contractu."

[33] *De Legibus*, 5, 17, 3: "Constitutio regnorum et potestas regum... est mediante concessione populorum."

[34] *Defensio Fidei*, 3, 2, 11: "Nam per haec verba significat, regium principatum, et obedientiam illi debitam, fundamentum habere in pacto societatis humanae ac subinde non esse ex immediata institutione Dei, nam humanum pactum humana contrahitur voluntate."

[35] *Defensio Fidei*, 3, 3, 13: "Potestas autem regia, vel cuiusvis supremi tribunalis temporalis, potuit a principio maior vel minor constitui, et successu temporis poterit mutari aut minui, prout ad bonum commune expediens fuerit, per eum qui ad hoc habuerit potestatem."

lo que se viene probando) está en que, conforme al pacto o convención que ha tenido lugar entre el reino y el rey, la potestad de éste es mayor o menor." [36]

Ataja luego el paso a quienes pretenden salirse de lo establecido, escribe Gómez Robledo,[37] afirmando que la limitación del poder viene del derecho natural (lo cual ciertamente ocurriría en la teoría de los agregacionistas, en que el mayor o menor número de contribuyentes daría por resultado una potestad mayor o menor).

"La amplitud o restricción de la potestad acerca de aquellas cosas que, de suyo, no son malas ni injustas, escribe Suárez, no puede ser de derecho natural, sino que depende del arbitrio de los hombres, y de la antigua convención o pacto entre el Rey y el Reino." [38]

Con Gómez Robledo,[39] recordaremos cómo en *De Legibus* explica Suárez más detalladamente los efectos limitativos del pacto. Expongamos sus principios básicos:

"En el Príncipe Supremo existe esta potestad, de la manera y condición bajo la cual fue entregada y trasladada por la comunidad..., porque ésta es algo así como una cierta convención entre la Comunidad y el Príncipe, y por lo mismo, la potestad recibida no excede el modo de la donación, o convención. Cual sea ese modo, si no está escrito, debe colegirse sobre todo de la costumbre; porque si la misma costumbre suele ser suficiente para dar jurisdicción, mucho más bastará para declarar el modo de ésta." [40]

Al rey Jacobo I le desagradaba sobremanera la opinión de Suárez y de Belarmino (que es la misma de Suárez) en cuanto al origen próximo de la autoridad que recibe el gobernante. Desaprobaba aquel monarca este modo de pensar, por ser fundamento de sediciones, ya que si el rey depende, en su potestad, del pueblo, que le ha entregado el poder, éste puede levantarse contra él, siempre que le parezca, apoyado en la misma potestad. Suárez encarecía la objeción, diciendo que de la misma manera podría concluir el rey

[36] *De Legibus*, 3, 4, 5: "Cuius etiam signum est, quia iuxta pactum vel conventionem factam inter regnum et regem, eius potestas maior vel minor existit."

[37] *El origen del poder político según Francisco Suárez*, p. 177.

[38] *De Legibus*, 5, 17, 3: "Amplitudo et restrictio potestatis circa ea quae per se mala vel iniusta non sunt, non potest esse de iure naturali, sed pendet ex arbitrio hominum, et ex antiqua conventione, vel pacto inter regem et regnum."

[39] *El origen del poder político según Francisco Suárez*, p. 178.

[40] *De Legibus*, 3, 9, 4: "In principe supremo esse hanc potestatem eo modo et sub ea conditione sub qua data est et translata per communitatem... quia haec est veluti conventio quaedam inter communitatem et principem, et ideo potestas recepta non excedit modum donationis vel conventionis. Quis autem ille modus fuerit, si scriptum non sit, ex consuetudine maxime colligendum est: nam ipsamet consuetudo solet esse sufficiens ad dandam iurisdictionem; ergo multo magis sufficiet ad modum illius declarandum."

que les era lícito a los súbditos restringir la potestad del gobernante, abrogar las leyes y proceder a actos semejantes, propios del poder supremo. Reasumía brevemente el nervio de la dificultad propuesta por Jacobo I, en estas palabras:

"Si el Rey tiene la potestad recibida del pueblo, siempre depende de él; luego la potestad del pueblo es superior; luego puede hacer todo lo que dedujimos de allí." [41]

Suárez responde puntualizando y limitando las potestades, así la del gobernante como la del pueblo:

"Después de que el Pueblo ha transferido en el Rey su potestad, no puede justamente, apoyado en la misma potestad, a su arbitrio, o cuando le diera la gana, proclamar su libertad." [42]

"No puede, a su arbitrio, o cuando se le antoje, proclamar su libertad, agrega Suárez, pero es obvio que puede hacerlo cuando hay razón suficiente para ello, y debe hacerlo si el Rey desaparece

[41] *Defensio Fidei*, 3, 3, 2: "Nan si rex a populo habet potestatem, ab illo semper pendet; ergo potestas populi superior est; ergo potest omnia quae intulimus efficere." La doctrina de Belarmino es substancialmente la misma de Suárez. Así escribe, por ejemplo, en *De Laicis*, 6-6: "Ten en cuenta que esta potestad se halla inmediatamente, como en su sujeto, en toda la colectividad, pues esta potestad es de derecho divino. Pero el derecho divino a ningún hombre determinado dio esta potestad; luego se la dio a la colectividad; además, dejando a un lado el derecho positivo, no hay una razón mayor por la que entre muchos mande uno con preferencia a otro; luego la potestad es de toda la colectividad." Ribadeneyra, también jesuita, escribía en 1595, en su *Tratado del Príncipe Cristiano*, que es una réplica a Maquiavelo, que el Rey no era señor absoluto ni le era lícito obrar despóticamente, por cuanto él era para el pueblo y no el pueblo para él. Este libro fue dedicado al heredero de Felipe II. Mariana, en su *De Rege et Regis institutione*, que es de 1599, escribía que "originariamente los hombres disfrutaban de una vida de felicidad idílica, y de virtud, sin ninguna forma de gobierno, pero para conseguir ciertas ventajas, como la seguridad y división del trabajo, establecieron los gobiernos. De éstos, la mejor forma es la monarquía, que es superior a la aristocracia o a la democracia, especialmente si los reyes deciden atender los consejos de los mejores ciudadanos, reúnen una especie de senado y administran con su consentimiento los negocios públicos y privados... Corruptio optimi pessima. Ergo tiranos." Quevedo, a su vez, en un libro dedicado a Felipe III, escribió que "la dignidad real tiene su origen en la voluntad del pueblo, y, por tanto, si lo demandan las circunstancias, hay recursos, no sólo para hacer responsable al rey, sino también para privarle de su cetro, caso de negarse a la enmienda de sus faltas, pues si el pueblo delegó en él su poder, se ha reservado para sí otro gran poder, el de imponer gravámenes y que sea necesario su consentimiento en la elaboración de las leyes fundamentales. Los derechos reales, aunque hereditarios, sólo se confirman al sucesor del trono por juramento del propio pueblo".

[42] *Defensio Fidei*, 3, 3, 2: "Postquam populus suam potestatem in regem transtulit, non potest iuste, eadem potestate fretus, suo arbitrio, seu quoties voluerit, se in libertate vindicare."

sin dejar legítimo sucesor, ya sea un vástago o persona de la realeza, ya sea una persona moral." [43]

Tal es la doctrina de Suárez, enseñada en Córdoba y en Chuquisaca, desde principios del siglo XVII, y de la que se hicieron eco, así antes como después de 1767, todos los catedráticos que se preocuparon de los problemas filosófico-jurídicos relacionados con el origen del poder político.

Y es precisamente a esas doctrinas, y no a las roussonianas, a las que se refieren los hombres de 1810. Esto es tan evidente, a nuestro ver, que basta recordar que ellos no se referían al pacto o contrato que unía a los ciudadanos entre sí, sino al que ligaba a los ciudadanos con el gobernante, y es precisamente este contrato el plasmado y preconizado por Suárez, y es precisamente ése el contrato rechazado y anatematizado por Rousseau.

Aunque es ya algo dogmático, según no pocos historiadores, que la doctrina del pacto, sobre la que giró toda la gran máquina de la emancipación argentina, fue la preconizada por Juan Jacobo Rousseau en su célebre *Contrato Social*, nada, absolutamente nada, fundamenta este aserto, fuera de la primera de las dos palabras que constituyen el título de esa obra.

El *Contrato Social* del escritor ginebrino publicóse en París en marzo de 1762, pero no consta que llegara al Río de la Plata ejemplar alguno hasta el año 1810. tal vez hasta después de consumada la Revolución de Mayo. Consta, es verdad, que en 1798, el obispo Azamor poseía un libro de Rousseau, pero no sabemos cuál: si el *Contrato Social* o, lo que es más probable, *Emilio*.[44] Años antes, en 1790, y en la oración fúnebre pronunciada por el doctor Gregorio Funes, con ocasión de las exequias de Carlos III, se refirió el deán de Córdoba al *Contrato Social*, y en su postrera autobiografía, que es de 1826, escribió esta frase: "Esta oración corre impresa y tiene singular mérito de que su autor se adelantó a poner la primera piedra de la revolución reconociendo la existencia del *Contrato Social*." [45]

[43] *Defensio Fidei*, 7, 13, 5.

[44] *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, p. 61.

[45] GUILLERMO FURLONG: *Biobibliografía del Deán Funes*, Córdoba 1939, p. 25. El doctor MARIANO DE VEDIA Y MITRE cree que en la *Oración* de Funes hay algo más que una alusión al *Contrato Social;* según él se hallan allí las ideas de Rousseau sobre el fundamento del *Contrato* y ha escrito que esas ideas "no son de otro autor alguno como Suárez", cuando en realidad se hallan en todos los *Catecismos* o manuales de enseñanza religiosa, que corren en manos de los párvulos que frecuentan escuelas religiosas. La ignorancia de la doctrina católica lleva a nuestros hombres a errores lamentables como el de este caso. Cf. *El Deán Funes, su vida, su obra, su personalidad,* Buenos Aires 1954, p. 141.

Más adelante, refiriéndose a los hombres que habían hecho la Revolución de Mayo, escribió que "entre éstos es preciso contar al doctor Funes, quien desde lejos había ido nutriendo su espíritu en la lectura de Pufendor *(sic)*, Condillac, Mably, Rousseau y otros furtivamente escapados de la vigilancia de los jefes".[46]

Reconozcamos, aunque sea en desdoro del deán Funes, que todo esto respondía a un afán de ponerse a tono con los admiradores de la Revolución francesa, que surgieron entre 1813 y 1820, pero no era un reflejo fiel de los hechos. Antes de 1810 es posible que Funes tuviera alguna noticia respecto al *Contrato Social;* pero ni le había prestado atención alguna. Así, en su primera autobiografía, que es de fines del siglo XVIII, nada hallamos de sus lecturas francesas, y aun en su segunda autobiografía, que es como dijimos de 1826, comenzó por apuntar los autores que, en verdad, habían nutrido su espíritu: Aristóteles, Platón, etc., pero, como puede verse en el borrador, tachó estos nombres y puso los de Puffendorf, Condillac, Mably y Rousseau.[47]

Está en lo cierto Ingenieros cuando escribe que Funes, aunque trae a colación, por ejemplo, a Condillac, "las repetidas citas [de este filósofo] resultan simples gayaduras de un vestido cortado en la sastrería de Suárez",[48] y está en lo cierto Martínez Paz cuando escribe que Funes "fue a España imbuido en la doctrina jesuítica, que la regencia franciscana de la Universidad [de Córdoba] nunca llegó a modificar, con un fuerte sentido de catolicidad y con una fría adhesión a los poderes de los Tronos".[49] Páginas antes había escrito el doctor Martínez Paz que "las enseñanzas de la Univer-

[46] Guillermo Furlong: *Biobibliografía del Deán Funes,* p. 30.

[47] Idem: *ibídem,* p. 30. Es curioso observar que no sabía Funes la correcta escritura del vocablo Rousseau, pues escribió "Rusó".

[48] *La evolución de las ideas argentinas: I. La Revolución,* Buenos Aires 1918, p. 213. Por lo demás, resulta hasta pintoresco, en el sentido humorístico de esta voz, lo que a propósito de Suárez escribió Ingenieros, con ese énfasis que le era tan característico, como lo era, por lo general, el desconocimiento del tema que abordaba: según él hubo en la España del siglo XVI y XVII dos culturas antagónicas: "la una siempre dominadora, prolonga la Edad Media, en los Tiempos Modernos y sobrevive todavía. La otra siempre vencida, lucha por el Renacimiento y la organización cultural. Suárez y Vives las representan y simbolizan: la España de ayer y la España de mañana. La verdad revelada y el libre examen; la fe dogmática y la filosofía fundada en la experiencia" (t. 1, p. 30). Con sobrada razón escribió el doctor Fernando N. A. Cuevillas que no pocos escritores "por ese deleznable y sectario desprecio a todo lo que es hispánico, ignoran la figura y la obra de Suárez, dedicando largas páginas a precisiones periódico-políticas sin mayor jerarquía científica, y nada más que por ese prurito cerril de respetar a todo lo surgido del ámbito cultural protestante". ("Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales", Buenos Aires 1954, pp. 881-882.)

[49] Enrique Martínez Paz: *El Deán Funes,* p. 100.

sidad de Córdoba pusieron en Funes los fundamentos de la doctrina Jesuítica. Me atrevo a hacer esta afirmación sin temor de aparecer como aliado de sus detractores. De ellas recibió su firmísima doctrina religiosa; su amor por la libertad, que lo había predestinado para jefe; su repulsión a la tiranía española y a las tácticas de la Conquista; el gusto por las bellas letras, y sobre este fundamento inconmovible, vinieron más tarde los vientos de su siglo a traerle la semilla de la Revolución y el espíritu liberal que fructificó en él sin destruir su substancia. Funes es así, un personaje único en nuestra historia; en él se contiene la tradición esclarecida de la Colonia y los ensueños de la Revolución".[50]

Insistimos en este punto, ya que Funes, de formación plenamente suareciana, como lo reconocen Ingenieros y Martínez Paz, parece haber sido el único de los hombres de la Revolución de Mayo que, con anterioridad al año 1810, tuvo noticia del *Contrato Social* de Rousseau. Aún más: es posible que lo hubiese leído, y es hasta probable que la alusión al *Contrato*, hecha en 1790, y desde la cátedra sagrada de la catedral cordobesa, haya sido a las doctrinas del filósofo ginebrino, y no a las del pensador granadino.

Lo extraño e inaudito es que quien en 1790 así recordaba el *Contrato Social* de Rousseau, si es que se refería a ese *Contrato*, en el decurso de ese mismo año lo combatiera en lo que, según presumía erradamente Funes, podría tener el *Contrato Social* de más fundado, de más fecundo y de más trascendental: el pueblo recipiendario, primero, y depositario, después, de la autoridad, y la delegación condicionada de ésta, por parte del pueblo, en las manos de sus gobernantes. Funes, el futuro prohombre de Mayo, el presunto conocedor de las doctrinas de Puffendorf, de Mably, de Rousseau, combatió la popularísima doctrina suareciana que ciertamente había estudiado en las aulas cordobesas, bajo el magisterio jesuítico, primero, y bajo el magisterio franciscano, después, y combatió igualmente lo que igualmente creía que estaba en Rousseau, lo que poco antes había alabado porque erradamente opinaba que se hallaba en Rousseau, siendo así que no había tal cosa en el libro del filósofo ginebrino, pero daba gritos desde los viejos infolios de Suárez. El hecho es éste: Funes, el probable o posible lector del *Contrato Social* de Rousseau, el único, a nuestro ver, que tenía alguna idea de esa obra y tal vez la había leído antes de 1810, denunció ante las autoridades civiles a los profesores franciscanos de la universidad de Córdoba porque enseñaban que las leyes sacan su fuerza del asentimiento del pueblo y no de la voluntad de los príncipes, y diremos, con el doctor Martínez Paz, que la enseñanza que Funes

[50] Enrique Martínez Paz: *El Deán Funes*, p. 94.

denunciaba entonces como eversiva y que los franciscanos, entonces, seguían enseñando en Córdoba, no era otra que la de Francisco Suárez, y era aquella sobre la que los patriotas de 1810 habían de levantar una nueva y gloriosa nación.[51]

Aunque someramente, vamos a recordar el hecho, ya que es una prueba de la vitalísima supervivencia de las doctrinas suarecianas: el cura de Guandacol, José Francisco Echenique, predicó en 1790 que, aun de tejas abajo, el poder de los reyes estaba sujeto a otro poder superior, al del pueblo. El gobernador intendente, alarmado ante esta novedad, tan poco en consonancia con el absolutismo borbónico, comunicaba su estupefacción al Cabildo Eclesiástico, presidido entonces por Funes. Éste, para explicar la doctrina de Echenique, comunicó que "en la Universidad se han enseñado las mismas doctrinas, y aun otras mucho más eversivas de la potestad de los reyes, como era que las leyes reciben su fuerza, no de la autoridad de los reyes, sino de la aceptación de los pueblos...".[52]

Para cerciorarse de la verdad de esta acusación, escribió el gobernador al entonces rector de la universidad, Pedro Guitián, y éste, en su respuesta, reconoció que esas doctrinas se habían enseñado y, entonces mismo, las enseñaba fray Juan José Casal.

Hecho curioso: mientras este "oscuro" fraile se hacía eco de las democráticas doctrinas suarecianas, desde la más augusta cátedra que había entonces en el país, el futuro prócer de la Patria, el ponderado deán Funes, las combatía, como nefastas y subversivas. Quien, creeríase, conocía el *Contrato Social* de Rousseau, se oponía a la soberanía popular, mientras quien no conocía esa obra, pero conocía a Suárez, la defendía.

[51] *El Deán Funes*, p. 146. El señor Juan Probst, en su monografía sobre *Juan Baltasar Maciel* (Buenos Aires 1946), con el fin, sin duda, de enaltecer a su héroe, escribe que poseía entre sus libros el *Contrato Social* de Rousseau (p. 172), pero en el catálogo de dichos libros que publica el mismo Probst, al final de su monografía (p. 361), no figura la tal obra, sino "Uno dho. de Rosou idem", que con toda seguridad sería el *Emilio* o los *Discursos*. Entre los libros pertenecientes a la Inquisición, que obraban en poder de Maciel, había también un "Ruseau 1 tomo" y "Ruseau discursos 1 t°" (p. 383), pero nada nos autoriza a declarar, como lo hace sin titubeos el señor Probst (p. 172), que el primero de esos libros era el *Contrato Social*. Parece que opinan algunos escritores superficiales que Rousseau sólo compuso esa obra, o que todos sus libros, en el caso de que tengan noticia que escribió otros, son de la misma laya que aquélla. No adolecía de esa ignorancia Jefferson Rea Spell, quien en su enjundioso y bien elaborado estudio sobre *Rousseau in the Spanish World before 1833* (Austin 1938), dedicó el capítulo IV (67-84) a *The Jesuits and Rousseau*, y aunque anota los adversarios que tuvo entre ellos, consigna también sus admiradores.

[52] El doctor Raúl A. Orgaz, en *Cuestiones y notas de Historia* (Córdoba 1922, pp. 28-30), ha referido este incidente, basándose en un expediente que se halla en el Archivo del Cabildo Eclesiástico de Córdoba.

Es que esa doctrina "eversiva" era popularísima en el Río de la Plata, como puede verse en los escritos de Lizárraga,[53] en los hechos relacionados con la Guerra de los Comuneros,[54] en diversos informes de años anteriores a 1810, anteriores, por ende, a la publicación, entre nosotros, del *Contrato Social* de Rousseau.

[53] Reginaldo de Lizárraga: *Descripción Colonial*, Buenos Aires 1928, t. 2, p. 74.

[54] La Revolución de los Comuneros estuvo muy lejos de ser una de tantas revueltas a que se hallaban acostumbrados los paraguayos, como se ha escrito; la sola lectura de la *Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay*, escrita por el Padre Lozano y publicada en 1905, evidencia lo contrario, y no hay que olvidar que Lozano dice la verdad, pero no toda la verdad. Esta postrera pondría en claro cómo lo más selecto del Clero y de las Órdenes Religiosas, no tan sólo los elementos "revoltosos", simpatizaron con aquel movimiento del Común, cuyo principio ideológico fundamental era el expresado por Segismundo, en *La vida es sueño*, de Calderón: "En lo que no es justa ley, no ha de obedecer al rey."

Digamos aquí que esta doctrina de Suárez no sólo coincide con la de los demás teólogos españoles de la época, aunque ninguno las expuso con tanta abundancia de razones y pruebas, sino que responde además a toda la tradición española, como eruditamente ha escrito el doctor Ricardo Zorraquín Becú en su lucubración sobre *El sistema político indiano* ("Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales", Buenos Aires 1954, año IX, n. 39, pp. 747-751): "A partir de la conversión de Recaredo (587), y sobre todo la promulgación del *Liber Judiciorum* (654), la monarquía hispano-goda se convierte en un principado dirigido a realizar el bien común, y que está sometido a las leyes, a las costumbres y a las normas religiosas morales. El rey recibirá desde entonces un poder emanado de Dios, que lo convierte en una persona sagrada a la cual los súbditos deben fidelidad y obediencia, pero cuyo ejercicio está condicionado por la observancia de las normas éticas a cuyo cumplimiento se obliga solemnemente. *Rex eris si recte facies, si non facies non eris*, dijo San Isidoro y repitió el *Liber*, y la historia demostró que el soberano podía ser depuesto si dejaba de obrar con rectitud y de proceder con justicia.

"La tradición de la monarquía hispano-goda fue restaurada, después de la invasión musulmana, en el reino astur-leonés y en los demás Estados que se formaron durante la alta Edad Media. El principio electivo, que había debilitado al reino visigodo, fue sustituido en el siglo x por el principio hereditario, que permitió mantener el poder dentro de la familia real. Pero también aparecen entonces modalidades señoriales que sin dar a la Península una organización feudal, debilitan la autoridad de los monarcas y les hacen perder la soberanía directa sobre muchos territorios y poblaciones. En esa época se mantuvo la concepción de una reyecía limitada en sus poderes, cuya finalidad principal consistía en procurar el bien público consolidando la paz y la justicia. El monarca asume el poder mediante un pacto tácito con su pueblo, que se exterioriza en el juramento de respetar las leyes del país y los derechos de sus habitantes. Su actuación gubernativa se ve limitada por la necesidad de cumplir ese juramento (que se torna ineludible por el creciente poderío de los nobles y de las ciudades), y porque se ve obligado a obtener el consentimiento de la curia plena (formada por los señores, el alto clero, y más tarde los representantes de las ciudades) en las cuestiones de mayor transcendencia. Pero no sólo se trata de limitaciones exteriores. El Estado medieval fue en toda

El ilustre franciscano Juan José Casal, cuyas doctrinas democráticas y populistas han llegado felizmente hasta nosotros en un códice de la época, y tal vez de su puño y letra, era un vocero de los

Europa, y especialmente en España, «un estado ético-religioso», cuya autoridad es restringida por el conocimiento de una orden superior, inmutable, conocido bajo la denominación de derecho natural, el cual debe ser respetado en sus fundamentos y aplicaciones, y que comprende también el derecho de gentes, los derechos de la personalidad, el cumplimiento de los pactos y contratos, etcétera, introduciéndose profundamente en el derecho humano o positivo.

"En la baja Edad Media la monarquía castellana, ya definitivamente constituida, se fortalece y ocupa un lugar preponderante en España. A pesar de su tendencia hacia una mayor centralización, subsistieron en pleno vigor los principios que limitaban el ejercicio de sus poderes. La influencia de las teorías escolásticas acentúan el fundamento «pactista» de su autoridad, la cual proviene de Dios por intermedio del pueblo y debe ejercitarse en beneficio de éste. Aparece entonces la caracterización de la monarquia como un «oficio», es decir, como una función, la más elevada e importante sin duda, pero siempre sometida a las conveniencias del reino. También se acuña la idea de que el soberano es «vicario de Dios» en la tierra, y debe actuar sometido a las leyes divinas y humanas. Y todo ello conduce a la limitación de sus facultades, pues está obligado a respetar los derechos de los súbditos, los fueros, los privilegios concedidos, y las normas fundamentales que regulan su autoridad. Las Cortes, las ciudades y los nobles pueden recordarle esas obligaciones y contrarrestar sus abusos.

"Esta monarquía así limitada en sus poderes por la existencia de otros testamentos procurará, en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, eliminar las trabas impuestas a su autoridad. Esa fue la obra de los Reyes Católicos y de su nieto Carlos V, que aseguraron la unidad de Estado al mismo tiempo que fortalecieron la potencia y la majestad de su oficio mediante la desaparición de los principales privilegios y resabios feudales, con lo cual entraron en decadencia política las ciudades y las Cortes.

"Pero este afianzamiento del poder real no elimina las limitaciones de orden religioso, moral y jurídico. El cumplimiento de las leyes, tanto divinas como humanas, sigue siendo la primera obligación del oficio real, establecido precisamente para asegurar la justicia en el reino. Triunfa así «una concepción paternal y tutelar de la Monarquía», que se mantiene hasta fines del siglo XVII. Se trata, por lo tanto, de una monarquía moderada, que autolimita sus poderes porque reconoce la superioridad de los principios religiosos y morales, y la conveniencia de respetar el derecho establecido, acordando así garantías que los súbditos pueden hacer valer aún contra el propio rey. El absolutismo, si bien estaba en el origen de la autoridad, no se manifestaba en su ejercicio. La teoría política, que alcanza espléndido florecimiento, sostiene siempre el fundamento contractual de la reyecía, y señala que el deber de fidelidad y obediencia desaparece cuando el soberano infringe el pacto y se convierte en tirano."

En una nota (pág. 749), consigna el doctor ZORRAQUÍN BECÚ lo siguiente: "Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia, e en verdad quanto en lo temporal...; el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para cumplir la justicia, e dar a cada vno su derecho" (*Partida*, 2ª, i, 5). "Contrato callado" se llamaba en la época al *pactum subjectionis:* las Cortes de Ocaña, dirigiéndose al rey en 1469, le decían: "mire vuestra alteza si es obligado por contrato callado a los tener y mantener en justicia" (*Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, cit., III, 768).

principios suarecianos, y su voz *no* desentonaba, ciertamente, sino en los oídos de los pocos que, imbuidos en los absurdos delirios del poder divino de los reyes, habían arribado de la Península en las postreras décadas del siglo XVIII.

Uno de éstos, y tal vez el más destacado, fue el obispo de Córdoba y Tucumán, fray José Antonio de San Alberto.

Es el primero, entre nosotros, que, munido de ciencia y de autoridad, pretendió torcer la corriente liberal, entendida ésta en el buen sentido de este vocablo, que había predominado desde la época de los liberalísimos y libérrimos Austrias, y se había empeñado en reemplazarla por la despótica de los Borbones. Su empeño, felizmente, fracasó. Recordemos cómo en 1784 lamentaba que el *Catecismo* del jesuita Astete fuera entonces popular en todo el Río de la Plata, siendo así que no pregonaba, como debiera, a juicio del prelado, las prerrogativas de los reyes. Por eso, el mismo obispo escribió otro *Catecismo*,[55] y en él se hallaban estas preguntas y respuestas:

[55] Posee un ejemplar el señor Jorge Pereda, en su selecta biblioteca, y de ese ejemplar nos hemos valido. Lo que transcribimos en el texto se halla en páginas 71 y 76, pero en la página 173 leemos que en caso de dudar el buen vasallo, sobre lo que ha de hacer, ha de atenerse a esta proposición: "El Rey lo manda es un equivalente de esta otra: Dios lo manda."

La lección XVI se refiere a la fidelidad, y en ella sostiene San Alberto que en ningún caso, ni directa ni indirectamente, pueden los vasallos conspirar contra la persona, vida y derechos del Soberano, y aduce un texto de la *Sagrada Escritura* que nada tiene que ver con el tema, y

P. Quien sabe la conjuración, ¿debe delatarla?
R. Sí, y no hacerlo es hacerse cómplice de ella.
P. ¿Y si la sabe bajo de secreto natural?
R. No importa; porque primero es el bien común que el particular.
P. ¿Y si juró guardar el secreto?
R. Tampoco importa; porque el juramento no puede ser vínculo de iniquidad.
P. ¿Y si los conjurados son hermanos o padres?
R. Aunque lo sean, porque prevalece el bien de la Monarquía.
P. ¿Y debe preceder la corrección fraterna?
R. No; porque en semejantes delitos no hay que esperar enmienda.
P. ¿Está condenada la proposición que decía: "Es lícito matar al Rey tirano?"
R. Lo está por errónea, herética, sediciosa y escandalosa.

Ni este *Catecismo*, ni los escritos de Lázaro de Rivera, ni las *Instrucciones* para los Censores Regios, eran conocidos para el autor del reciente y errado volumen, publicado en Méjico, con el título de *Las ideas políticas en Argentina*, en el que se clasifica a la época de los Austrias de espíritu autoritario y se alude al "duro y sombrío" Felipe II, y se llega a estampar dislates tan enormes como éstos: "Este prestigio de la Iglesia acudía en auxilio de la autoridad política, en cuanto proclamaba el fundamento divino del poder real" (p. 37). "La defensa del poder absoluto, que llevaba implícita la desconfiada reserva frente a los filósofos librepensadores, trajo consigo también la política enérgica contra los Jesuitas, cuya concepción teocrática (¿?) del poder chocaba con la concepción oficial" (p. 55). Precisamente fue todo al revés: la concepción democrática del poder, según los jesuitas, chocó con la concepción teocrática de los Borbones.

"P. ¿Quién, pues, es el origen de los Reyes?

"R. Dios mismo, de quien se deriva toda potestad.

"P. ¿Por qué los Reyes se llaman Dioses?

"R. Porque en su Reino son unas imágenes visibles de Dios.

"P. ¿Quién es superior al Rey?

"R. Sólo Dios en lo civil y temporal de su Reino.

"P. El Rey ¿está sujeto al pueblo?

"R. No, que esto sería estar sujeta la cabeza a los pies.

"P. Pues, ¿cómo dice Dios que en la multitud del pueblo consiste la dignidad del Rey?

"R. Porque su gloria es mayor cuando el pueblo es más numeroso."

Este *Catecismo*, compuesto y hecho imprimir en 1783 por el entonces obispo de Córdoba y Tucumán, no tuvo aceptación alguna, si hemos de creer lo que en su *Carta Circular y Pastoral* de 1790 manifestaba su autor. "Todos creyeron que con la lección de este *Catecismo* iba a establecerse en el corazón de los vasallos un fundamento sólido, sobre el que ya estribarían seguramente, y sin agitación alguna de vientos y opiniones contrarias, el amor y la lealtad a sus Príncipes. . ., el respeto, la obediencia y la fidelidad que debían a sus Soberanos", y "que ese *Catecismo* sería un muro y antemural que bastaría a resistir cuantos asaltos intentasen darle el espíritu de irreligión *o el de independencia*, o ambos juntos",[56] pero reconocía San Alberto que no había sido así, ya que, por una parte, aquellos a quienes era de oficio enseñar las verdades contenidas en el *Catecismo*, no secundaron al prelado, y, por otra, había habido quienes las habían censurado y combatido.

Aún más: "nos avisan que un espíritu fuerte y del número de aquellos a quienes el Apóstol San Pedro llamaba *atrevidos, vanos, blasfemos, sectarios o despreciadores de toda dominación o potestad*, ha pensado, o piensa, impugnar o combatir con la pluma los principios de la fe, máximas sagradas y razones poderosas con que nosotros, en el citado *Catecismo,* establecemos las obligaciones que todo buen vasallo debe a su Rey y Señor, sin que en esto pueda tener otra intención que la depravada de introducir, si pudiese, en estos Reinos, y aun en toda la cristiandad, la cizaña del error, de la división, de la libertad, de la *independencia* y de la irreligión".[57]

No sabemos a quién se refería el obispo San Alberto en las frases que acabamos de transcribir, aunque tal vez a alguno de los

[56] *Cartas Pastorales del Obispo Fray José Antonio de San Alberto*, Madrid 1793, p. 170.

[57] *Ibídem*, pp. 171-172.

juristas o practicantes juristas que en ese año de 1790, o en los inmediatos anteriores, habían estado en Charcas, donde por entonces se hallaba el obispo San Alberto. En 1786 eran practicantes juristas en esa ciudad Juan José Castelli y Antonio de Ezquerrenea; en 1787, Manuel José de Castro; en 1788, Justo José Núñez, y es posible que cualquiera de éstos hubiese pensado en refutar, no ciertamente los principios de la fe, ni las máximas sagradas, sino las erradas aseveraciones del entonces arzobispo de Charcas, abroqueladas con las razones más fútiles y con textos de la *Sagrada Escritura* arbitrariamente interpretados.

La doctrina expuesta y defendida por fray José Antonio de San Alberto, por lo que al origen de la autoridad se refería, estaba en abierta pugna con todo lo que se había enseñado en el Río de la Plata hasta 1767 y aun después de esta fecha, y nada extraño es que su prédica antisuareciana no llegara, por un lado, a hacer mella en el pueblo de estas partes de América y, por otro, tuviera opositores.

Digamos aquí, aunque sólo sea de pasada, que el señor obispo de Buenos Aires, Manuel de la Torre, escribía al rey, después de la expulsión colectiva de 1767, y manifestaba que S. M. había efectivamente acabado con los nefastos jesuitas, pero no había acabado con el jesuitismo. Era peligroso para el Estado, escribía el prelado, la estancia, esto es, la estadía, la existencia de los Padres de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata, pero aún después del extrañamiento seguían siendo peligrosas "las máximas de los Padres en este reino" y seguían siendo tan peligrosas y de tan "malas consecuencias con el tiempo" que "al presente parece que no hay qué temer. Parece, pues yo temo que [los Padres expulsos] hayan dejado oculta alguna mina".[58]

¿Se refería el señor obispo a las doctrinas populistas de Suárez? Creemos que sí. Cierto es que ellas se habían adueñado de las mentes rioplatenses. Eran teóricamente popularísimas hasta la invasión napoleónica en España, y fantásticamente tomaron cuerpo y tomaron actualidad a raíz de la abdicación de Fernando.

Pero antes de avanzar, hagamos una observación: las doctrinas de Suárez, que tan acerbamente se combatían en los postreros decenios del siglo XVIII, así en la metrópoli como en las colonias, eran las de cuño y tradición legítimamente españolas. No obstante, la corte trataba de reemplazarlas por las de cuño galicano, que estaban en las antípodas de aquéllas. Si nuestro aserto es exacto, habremos de reconocer que América era, a fines del siglo XVIII y principios

[58] Copia en el Archivo Nacional de Sucre, Jesuitas 296, f. 92.

del XIX, más española que España, y por ser más española que la metrópoli, pensó en su independencia, y con las más nobles armas de fabricación hispana, no toledana, como los celebrados aceros, sino suareciana, obtuvo lo que noble y justicieramente se propuso. Ante las andanadas de exagerados ditirambos a favor del absolutismo real por parte de los mencionados obispos, San Alberto y la Torre, y por parte de mandatarios como Bucarelli y Lázaro de Rivera, se cumplía una vez más el dicho del Apóstol: "La letra mata, el espíritu vivifica."

Pero veamos cómo las doctrinas suarecianas adquirieron actualidad a raíz de los sucesos acaecidos en la Península a principios de la pasada centuria. Una vecina de Córdoba denunciaba en setiembre de 1809 cómo un señor que pasaba de La Rioja a Santa Fe le había dicho que "habiendo salido de España voluntariamente el Rey Fernando había abandonado su Reino y, por consiguiente, la América era ya libre para elegirse su gobierno", y el teniente gobernador de Santa Fe comunicaba al virrey Cisneros, en diciembre de ese mismo año, que corrían unos anónimos en los que se decía que no existiendo Fernando, y siendo la Junta Central, ya francesa, ya inglesa, "a los Pueblos toca elegir, nombrar y poner quien los gobierne, porque los Pueblos hacen al Rey, y no el Rey a los Pueblos".[59]

Este pensar era general en todo el país, como se deduce también de las instrucciones que consigo trajeron los diputados de las provincias al venir a Buenos Aires para constituir la Junta Grande o Congreso, y se deduce igualmente del Memorial que los ex oidores de la Real Audiencia elevaron al rey, al ser expulsados del país en 1810.[60]

Volviendo a la difusión, si es que se puede usar de este término, del libro de Rousseau, hemos de reconocer que, con las dos excepciones indicadas, la de Azamor, que es dudosa, y la de Funes, quien parece haber tenido alguna noticia, aunque harto menguada, del libro de Rousseau, nadie, que sepamos, poseía ejemplar alguno del *Contrato*, nadie lo había leído y nadie tenía una idea cabal de su contenido. Como es sabido, la más antigua versión castellana del *Contrato Social* es la que se publicó en Londres, en el decurso de 1799,[61] y de esa versión pasaron a España, en los sucesivos años,

[59] RICARDO CAILLET-BOIS: *La Revolución en el Virreinato*, en *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires 1939, t. 5, 2ª parte, pp. 121-123.

[60] Publicado por ROBERTO LEVILLIER en la "Revista de Derecho, Historia y Letras", Buenos Aires 1912, año XV, t. 43, pp. 325-347.

[61] Nadie, que sepamos, ha puesto en claro cuáles fueron las primeras traducciones castellanas del *Contrato Social*, quiénes sus autores y qué ediciones y reimpresiones tuvieron. Para esclarecer este punto, aunque en vano, no sólo hemos

algunos ejemplares. Por lo que respecta al Río de la Plata, cierto ejemplar de esta edición londinense, o de alguna otra, de que no tenemos noticia, llegó hacia mediados del año 1810 o a fines de ese año, y Mariano Moreno dispuso que se reimprimiese en Buenos Aires. A mediados del mes de diciembre de ese año de 1810 ya estaba impreso en parte, puesto que el impresor, Juan Manuel Cano, pedía se le abonara "la cantidad de doscientos veinticinco pesos por doscientos libros de la primera parte del *Contrato Social*, a nueve reales cada uno".[62] y a principios del siguiente año se publicó la segunda parte. Advertía Moreno, en una breve introducción que se encuentra al frente de la primera parte, que "como el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas".

Al inaugurarse las clases escolares, en los primeros días de enero, como era entonces costumbre, se pusieron en manos de los alumnos el magnífico *Tratado de las obligaciones del hombre*,[63] impreso también a fines del año 1810, y el texto de la primera parte del *Contrato Social*. Pronto los maestros cayeron en la cuenta que el

acudido al British Museum y al Congress Library, sino también a la Biblioteca J. J. Rousseau, existente en Ginebra. La versión editada por Moreno no era de él, sino de procedencia extranjera. Tampoco era de Jovellanos, como afirma el historiador López. Groussac trató de investigar algo sobre el autor de la versión castellana (*Crítica Literaria*, Buenos Aires 1924, p. 251), pero nada pudo hallar fuera de lo que tomó de Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos españoles*, t. 3, p. 252), a quien sin embargo no cita, cual debía. Según Menéndez y Pelayo, en 1801 se esparcieron por Asturias algunos ejemplares de una versión castellana del *Contrato Social* que se decía impresa en Londres en 1799, y que sirvieron para perder a Jovellanos, de quien el anónimo traductor hacía un grande elogio en una nota. Como en la edición londinense de ese año no hay nota alguna de esa naturaleza, y como, por otra parte, acaba de darse a conocer que hubo otra edición castellana, aparecida con anterioridad a marzo de 1801, es más que probable que la edición castellana, que se hizo en Buenos Aires a fines de 1810, estuvo basada en ésta y no en aquélla. El doctor Levene, que es quien ha publicado tan sensacional noticia, la que le fue cedida generosamente por el doctor José M. Mariluz Urquijo, quien la halló en el Archivo Histórico de Madrid, Estado 4818, después de hacer una minuciosa confrontación entre el texto de la edición londinense de 1799 y la bonaerense de 1810, llega a la conclusión de que son dos versiones diversas. Juan Jacobo Rousseau: *El Contrato Social o Principios del Derecho Político. Segunda edición, Londres 1799. (Precedido de un estudio de Ricardo Levene.)* Editorial Perrot. Buenos Aires 1958, pp. XXV-XXXVI.

[62] Guillermo Furlong: *El "Contrato Social" como texto escolar*, en "Criterio", Buenos Aires 1931, n. 160, p. 400.

[63] Era su autor Juan Escoiquiz (1762-1820), preceptor que fue de Fernando VII. De los méritos excepcionales de este librito, publicado en 1810 y reeditado repetidas veces, entre ese año y el de 1880, hemos escrito una lucubración intitulada *La Junta de 1810 y la Escuela Argentina. Una pieza desconocida*, en "Estudios", Buenos Aires, mayo de 1942, t. 67, n. 367, pp. 232-242.

libro de Rousseau era enteramente inadecuado para el fin a que se le destinaba.[64]

Nota curiosa y sugestiva: los maestros porteños de la primera hora de la argentinidad, aquellos maestros que ocho meses antes habían, en su medida, contribuido a establecer la nueva nación, consideraron ininteligible y hasta perjudicial el libro de Rousseau, adelantándose así a Jules Lemaître, quien, siglo y medio más tarde, habría de declarar, coincidiendo con ellos, que el *Contrato Social* era "el más mediocre de los libros de Rousseau..., el más oscuro y el más incoherente...", y que, "a la postre, fue también el más funesto".[65] Por lo que toca a los hombres de más prestigio, puede decirse que habló por todos aquel insigne patriota, uno de los varones más preclaros de la época revolucionaria, el jurisconsulto Tomás Manuel de Anchorena, cuando escribió en 1812 que el *Contrato Social* era una publicación tal que podría servir "para disolver los pueblos y formarse de ellos conjuntos de locos furiosos y bribones".[66]

[64] En el Cabildo del 5 de febrero de 1811 "reflexionaron dichos SS. (Cabildantes) que la parte reimpresa del *Contrato Social* de Rousseau no era de utilidad a la juventud, y antes bien pudiera ser perjudicial, por carecer aquélla de los principios de que debiera estar adornada para entrar a la lectura y estudios de semejante obra; y en vista de todo creyeron inútil, superflua y perjudicial la compra que se ha hecho de los doscientos ejemplares de dicha obra. Determinaron, en consecuencia, que se llame al impresor y se le proponga si quiere recibirse de ellos para expenderlos de su cuenta...".

[65] Jules Lemaître: *Jean-Jacques Rousseau,* París s. f., p. 249: "Le plus médiocre des livres de Rousseau..., le plus obscur et le plus incohérent..., et a été, dans la suite, le plus funeste." Por lo que respecta a la persona de Rousseau y a su desequilibrio mental, Louis Ducros, en su voluminosa obra sobre *Jean-Jacques Rousseau* (París s. f.), en tres volúmenes en 8º, trae hartas pruebas que ponen en evidencia la insania roussoniana. Ya en 1749, Marmontel había observado rasgos de locura en Rousseau, y el mismo autor del *Contrato Social,* en momentos de lucidez, reconocía los extravíos de su mente. Con cuánta amargura, decía en una oportunidad a Mme. de Boufflers, "*ma tête est perdue!*" Alienistas como los doctores Sérieux y Capgras reconocieron en Rousseau una "folie et systématisée" o "folie de la persécution". Mondadon asevera que "le libertinage et le surmenage contribuerent à développer la folie de Rousseau".

[66] Este dato se halla en Adolfo Saldías: *La evolución republicana durante la revolución argentina* (Buenos Aires 1906, p. 381), y lo ha transcrito recientemente el doctor Ricardo Levene en el estudio que precede a la reedición de Juan Jacobo Rousseau: *El Contrato Social o Principios del Derecho Político,* Buenos Aires 1958, p. XLIV, pero, como para deshacer la mala impresión que pudiera dejar en ciertos ánimos este aserto se esfuerza en probar que Rousseau era conocido de los patriotas y apreciado por ellos, pero sin distinguir que lo que algunos pocos conocían del pensador ginebrino era el *Emilio* y los *Discursos*, que se habían divulgado en España y en América, y el *Emilio* gracias a la propaganda que de esa obra hicieron algunos jesuitas, pero del *Contrato Social* nadie, fuera de Funes, tenía idea alguna. El que Belgrano tuviera li-

Pero supongamos que el libro de Rousseau hubiese sido tan ampliamente conocido en el Río de la Plata, como lo fueron los escritos de Suárez, y no tan sólo en las vecindades del año 1810, y entre gallos y media noche, sino patentemente y a los cuatro vientos, ¿podría decirse, en ese caso, que las ideas de ese librito constituyeron el substrato de los trascendentales acontecimientos de 1810?

Decimos que no, por cuanto Rousseau no pudo ser el filósofo de la emancipación americana, por más que algunos historiadores hayan soltado esa especie, y muchos simiescos escritores la hayan repetido. Conocemos el tren de ideas que desarrollaron los patriotas en los días de Mayo, y hemos leído muy detenidamente las expuestas por Rousseau, y confesamos que nos sorprende que se haya querido considerar a aquéllas como hijas de éstas. Hasta hay una diferencia fundamental y básica: el contrato al que se refieren los próceres de Mayo no es el contrato que une a los ciudadanos entre sí, sino que es el contrato que liga a los ciudadanos con el gobernante, y es precisamente éste el contrato plasmado y defendido por Suárez, y es precisamente éste el contrato rechazado y anatematizado por Rousseau.

Que sea ése el contrato expuesto y defendido por Suárez lo hemos ya demostrado abundante y convincentemente, y que sea ése el contrato rechazado por Rousseau es lo que vamos a comprobar, a base de sus propias y clarísimas expresiones:

Escribe Rousseau: "El problema fundamental, cuya solución ofrece el contrato social", es el "encontrar una forma de asociación tal, que defienda y proteja, con toda la fuerza común, la persona y bienes de cada asociado, y que uniéndose cada uno a todos, obedezca sólo a sí mismo y viva tan libre como antes". En otras palabras: el contrato social es "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". Hay soberano, pero ese sobera-

cencia para libros prohibidos no prueba que hubiese leído el *Contrato Social*, y le bastaba saber el *Catecismo* para poder escribir en 1789 que "se apoderaron de mí las ideas de libertad, igualdad, seguridad, propiedad, y sólo veía tiranos en los que se oponían a que el hombre, fuese donde fuese, no disfrutase de unos derechos que Dios y la naturaleza le habían concedido". Esta cita es del doctor Levene, quien agrega a continuación: "Esta divulgación de Rousseau fue operándose por grados" y aduce otras frases de Moreno y aun de Monteagudo que tan sólo prueban que sabían bastante el *Astete* o el *Ripalda*.

El señor Ricardo Caillet-Bois ha escrito, con gran caudal de noticias, una monografía, no superada aún, sobre la influencia de la Revolución francesa, intitulada *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución francesa* (Buenos Aires 1929), y aunque tiende a magnificar la trascendencia de los hechos, llega a la conclusión de que en el Río de la Plata hubo "una minoría que si no simpatizó del todo con los hombres del 93, continuó dando albergue a las primeras enseñanzas de la revolución de 1789" (p. 117).

no es el pueblo, y en él, y sólo en él reside la soberanía, y esta soberanía es inalienable, puesto que "desde el instante que hay un amo, ya no hay soberano: y desde entonces está destruido el cuerpo político".

El contrato social de Rousseau es, pues, aquel contrato por el que un pueblo es pueblo, y es pueblo por una deliberación pública y por una convención o pacto. Reconozcamos que los hombres de 1810 ni soñaron en este contrato, y ningún partido habrían podido sacar del mismo, para los fines memorables que se proponían. Ellos se fundaron en el pacto existente entre los reyes de España y los pueblos de América, pacto o contrato bilateral, cuyos cargos los reyes dejaron de cumplir a raíz de la invasión napoleónica. Es precisamente este contrato el que Rousseau considera "monstruoso". Es suyo el epíteto. Así, leemos en su *Contrato Social:* "Capítulo XVI. Que la institución del gobierno no es un contrato.[67]

"Siendo iguales todos los ciudadanos por el contrato social, lo que todos deben hacer, todos lo pueden prescribir; de suerte que ninguno tiene derecho de exigir que otro haga lo que él no hace por sí mismo. Ahora bien: éste es propiamente aquel derecho indispensable, para hacer vivir y mover el cuerpo político, que el soberano da al príncipe, instituyendo el gobierno.

"Muchos han pretendido que el acto de este establecimiento era un contrato entre el pueblo y las cabezas que él se establecía; contrato por el cual se estipulaban entre las dos partes las condiciones bajo las cuales el uno se obligaba a mandar y el otro a obedecer. Convengamos, no obstante, que ésta es una extraña manera de contratar; y veamos si esta opinión se puede sostener.

"Primeramente, la autoridad suprema no se puede de ningún modo modificar, como no se puede alienar; limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el Soberano se constituya en superior; obligándose a obedecer a un amo, es someterse en plena libertad.

"A más de esto: es evidente que este contrato del pueblo con tales o tales personas sería un acto particular; de donde se sigue que este contrato no podría ser una ley ni un acto de soberanía, y que, por consiguiente, sería ilegítimo.

"Se ve, sobre todo, que las partes contratantes estarían entre sí

[67] Nos valemos del ejemplar del *Contrato Social* (Buenos Aires 1810-1811), que posee en su selecta biblioteca el doctor Adolfo M. Díaz, quien generosamente lo puso a nuestra disposición. En los párrafos que citamos en el texto hay diferencias fundamentales, comparado este texto con el aparecido en Londres en 1799 y que acaba de ser reeditado en Buenos Aires, pero hay una expresión que en ambas versiones tiene sentido muy diverso y hasta contradictorio.

bajo la sola ley de la naturaleza, y sin ningún garante de sus empeños recíprocos, lo que repugna de todos modos al estado civil; siendo siempre aquel que tiene en su mano la fuerza el árbitro de la ejecución, no podría darse el nombre de contrato a este acto, como no se puede dar al de un hombre que dijera a otro: yo os doy toda mi hacienda, a condición de que me volverás lo que quisieres.

"No hay más que un contrato en el Estado, y es el de la asociación; este solo, excluye a todo otro alguno. No se puede imaginar ningún contrato público que no sea una violación del primero."

Esto es de Rousseau, y aunque no nos ha sido dado captar la fuerza de todas sus aseveraciones, ni percibir la lógica ilación de las mismas, y menos aún entrever la base sobre que las asienta, una cosa parece clara y precisa: no puede haber pacto o contrato alguno entre la comunidad y el jefe o gobernante de la misma.

Nos sería difícil aducir otros pasajes del *Contrato Social* de Rousseau, para probar que el contrato a que se referían Castelli, Moreno, Saavedra, Gorriti, Funes, Pantaleón García, Mariano Medrano, etc., no era ni podía ser el de Rousseau, sino el de Suárez; pero las citas que acabamos de hacer son sobradamente elocuentes y decisivas.

Para mayor claridad y precisión tengamos presente que el pacto expuesto y defendido por Suárez difiere del de Rousseau en cinco puntos sumamente trascendentales, según han sido precisados por un insigne pensador uruguayo:[68]

"1. La autoridad o soberanía del pueblo, según Suárez, puede y debe ser transferible y puede ser ejercida por otro; según Rousseau, es intransferible y no puede ser representada más que por sí misma. 2. Según Suárez, la soberanía es atributo de toda la comunidad perfecta, pero no de cada individuo; según Rousseau, la soberanía es de todos y cada uno; y de tal manera es de cada uno, que ninguno la puede abdicar en todos, de donde resulta un galimatías en que abundan más los absurdos que las palabras, y un sistema contradictorio en abstracto e impracticable en concreto. 3. Según Suárez, el hombre, de suyo, es culto y social, y de su misma cultura y sociedad brota la necesidad de reunirse, y una vez hecha la unión con un fin político, *ipso facto* nace la autoridad suprema en la comunidad, como algo que emana naturalmente de la naturaleza, y esto, quieran o no quieran los hombres que se han reunido en sociedad perfecta, así como puesto el acto de la generación, se sigue la creación del alma humana y la vida del hombre, independientemente de la

[68] Juan F. Sallaberry: *Origen de la soberanía civil según el P. Francisco Suárez,* Buenos Aires 1922, pp. 40-49. Este trabajo del ilustre pensador uruguayo publicóse primeramente en "Estudios", revista de la Academia Literaria del Plata. Cf. nota 22 (p. 50).

voluntad de los padres; según Rousseau, el hombre es naturalmente salvaje, y la autoridad sólo fue efecto de un pacto enteramente artificial y no una emanación de la naturaleza. 4. Según Suárez, Dios da inmediatamente la suprema autoridad a la comunidad perfecta, por el mero hecho de formarse por la unión de las voluntades, así como crea por sí mismo el alma, una vez preparada la materia seminal, sin que sea necesaria nueva intervención de la voluntad humana; según Rousseau, la autoridad es la simple suma de las voluntades materialmente tomadas. 5. Según Suárez, la comunidad no siempre se despoja de toda su autoridad, sino que ordinariamente la comunica limitadamente al príncipe; según Rousseau, los individuos pierden toda su libertad natural y adquieren la libertad civil y política, viniendo la suma de las voluntades a convertirse en fuente y origen de todos los derechos, sin ninguna limitación."

Conociendo, como ya conocemos, la enorme popularidad de que gozó Suárez en el Río de la Plata, y en toda América hispana,[69] durante dos centurias, y la ninguna popularidad de Rousseau, sino recién a fines del año 1810, cuando la Revolución era ya un hecho, y conociendo, por otra parte, cuál era la índole del contrato, según el autor granadino, y cuál según el escritor ginebrino, es evidente a todas luces, que fue Suárez, y no Rousseau, quien dio a los patriotas de 1810 el principio filosófico-jurídico sobre qué construir la nueva nación.

Hemos recordado ya a Castelli y hemos de agregar que en el Cabildo abierto del 22 de mayo expuso y sostuvo la realidad de un contrato existente entre los reyes hispanos y los pueblos de América, y sobre la existencia de ese contrato basó toda su argumentación. Sostenía, como se lee en el *Informe de los oidores*,[70] que con

[69] Es ciertamente lamentable que el doctor Levene para probar que Suárez era poco menos que desconocido en la América hispana y su influencia fue, por ende, nula o insignificante, escribe que "en cuanto a la extensión de la influencia de Suárez recuérdese la afirmación de que el abate Vizcardo [jesuita] no sólo no lo cita, sino que es muy posible que ni siquiera lo conociera". (JUAN JACOBO ROUSSSEAU: *El Contrato Social o Principios del Derecho Político. Precedido de un estudio de Ricardo Levene.* Buenos Aires 1958, p. XXXVIII.) Aunque el doctor Levene sigue en este punto las huellas de Batllori, corresponde al historiador cribar los asertos ajenos, sobre todo cuando presentan características absurdas, como es que un jesuita, que hizo sus estudios filosóficos y teológicos con los jesuitas, no hubiese oído hablar de Suárez. El que *normalmente* no se trataran en las discusiones públicas los temas referentes al origen del poder nada prueba, ya que no era un tema que apasionara como otros apasionaban, y *de facto* hemos dado a conocer las conclusiones que sobre este tópico se tuvieron en Córdoba, a principios del siglo XVIII.

[70] Archivo General de la Nación. *Representantes de la Banda Oriental y el Alto Perú*, leg. 1º.

la disolución de la Junta Central había caducado el gobierno soberano de España, y deducía de este hecho "la reversión de los derechos de la Soberanía al Pueblo de Buenos Aires y su libre ejercicio en la instalación de un nuevo Gobierno, principalmente no existiendo ya, como se suponía no existir, la España en la dominación del señor Fernando Séptimo". Al año, y en su manifiesto a los pueblos del Alto Perú, con fecha 3 de abril de 1811, manifestaba Castelli "que no reconocía, en los Virreyes y en las autoridades subordinadas, «representación» alguna para negociar sobre la suerte de los Pueblos, cuyo destino no depende sino de su libre consentimiento..., porque el Pueblo es el origen de toda autoridad y el Magistrado no es sino un precario ecónomo de sus intereses...".

A la luz de estos y de otros documentos, podemos sintetizar, con el doctor Ricardo Levene,[71] la doctrina sustentada por Castelli en estos puntos:

"1. Hay una «crisis del derecho político hispano», iniciada en 1808, conforme a la cual los pueblos de la Península constituyen Juntas de Gobierno propias, y luego la Junta Central;

"2. Esta Junta Central ha sido disuelta y no tiene facultades para organizar el Consejo de Regencia, entre otras razones, porque no han concurrido a su elección los diputados de América;

"3. Por lo tanto, el gobierno soberano de España ha caducado, produciéndose en consecuencia «la reversión de los derechos de la soberanía al Pueblo», y su «libre ejercicio del nuevo gobierno»."

En estas postreras cláusulas hallamos el eje sobre el cual giró toda la transformación política de 1810, y es un hecho elocuentísimo el que, no ya algún que otro patriota, como el ya recordado Castelli, sino todos los hombres, sin distinción de edad, estado y jerarquía, sostuvieron como algo evidente e indiscutible la supremacía popular en el sentido suareciano.

Por el veredicto popular del 22 de mayo resultó, y "a pluralidad con exceso",[72] como consta en el acta de ese día, "que debía cesar la autoridad del Virrey y reasumirla el Cabildo, como representante del Pueblo". Don Cornelio de Saavedra, con cuyo voto se conformaron 86 de los 225 votantes, dijo que la autoridad del virrey debía pasar al Cabildo, "ínterin se forme la Junta que deba ejercerlo", y que la "formación [de dicha Junta] debe ser en el modo y forma que se estime por el Cabildo, y *no quede duda que el pueblo es el que confiere la autoridad o mando*".[73] Fray Manuel

[71] RICARDO LEVENE: *Los sucesos de Mayo*, en *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires 1939, vol. 5, 2ª secc.

[72] *Días de Mayo. Actas del Cabildo de Buenos Aires*, 1810, La Plata 1910, f. 95.

[73] *Ibídem*, f. 105.

Aparicio, Comendador de la Merced, se adhirió entusiastamente [74] a estas frases de Saavedra, y a la par de él, aunque con modificaciones accidentales, Francisco Antonio Ortiz de Ocampo, Antonio Luis Berutti, Manuel Belgrano, Bernardino Rivadavia, Domingo Matheu y Mariano Moreno.

Que "el pueblo es el que confiere la autoridad o mando", dijo Saavedra, y todo el bloque, que le acompañó en su voto, aceptó este principio suareciano, como ya indicamos, y ese aserto coincide en un todo con "la reversión de los derechos de la soberanía al Pueblo", que, poco antes de la votación popular, había esgrimido Castelli.

Recuérdese que este patriota, aunque al tanto de las ideas enciclopédicas y de las doctrinas roussonianas, con las cuales no congenia su exposición (como después veremos), había cursado la filosofía en Buenos Aires con el catedrático Pantaleón Rivarola, y en Córdoba bajo el magisterio de fray Cayetano Rodríguez, profesores ambos que estaban bien lejos de llevar hasta sus alumnos los delirios de la llamada filosofía francesa, mezclados con tanta liga de ateísmo y de incredulidad sañuda. Saavedra había estudiado toda la filosofía con el piadosísimo doctor Carlos Montero (1773-1776), y nada nos autoriza a considerarle partidario, ni simpatizante, con las doctrinas de la Francia revolucionaria. Castelli tal vez conoció, como ya hemos indicado, esas doctrinas en Chuquisaca, ya que es más que seguro que no las conoció en Buenos Aires o Córdoba. Julio César Chaves [75] supone que, en Córdoba, Castelli era compañero de curso, y aun de banco, de Antonio Esquerrenea, y da por cierto que éste leía los libros de los "libertinos franceses". Lo primero no es exacto, ya que Castelli comenzó sus estudios en 1781, y Esquerrenea cuatro años más tarde, en 1785, y cuando este último salió de Córdoba, en 1791, no tenía idea de esos libros, como se infiere del propio documento a que se refiere Chaves.[76] El ca-

[74] *Días de Mayo*, f. 105.

[75] Julio César Chaves: *Castelli, el adalid de Mayo*, Buenos Aires 1944, p. 31. En la página 41 dice de Esquerrenea que era "el impenitente y entusiasta lector de Voltaire y Rousseau" y remite al lector a Abecia, *Historia de Chuquisaca*, libro II, cap. II. Este capítulo comprende desde la página 171 hasta la página 391 y aunque hemos leído este "capitulito", nada hallamos en confirmación de tamaño aserto.

[76] En el *Libro privado en que se apunta la patria y condición de los colegiales*, actualmente en el archivo del Colegio de Montserrat y parcialmente publicado por Domínguez Cabrera, sólo se dice de Esquerrenea que "es muy adicto a doctrinas nuevas. Dios lo libre de que le caigan en las manos algunos libros de los Países Bajos o el Norte, y también los de algunos libertinos franceses", frases que no sólo no indican que leía tales libros, sino que evidentemente se colige de ellas que a lo menos hasta entonces, tales libros no habían caído en sus manos.

nónigo realista Terrazas tenía en su biblioteca, según se dice, algunas de las obras de los enciclopedistas, pero no consta que Castelli las viera o las leyera. Recuérdese, por otra parte, que el tan celebrado canónigo de Charcas tenía bien poco de americano o patriota y demasiado de realista. Por lo que respecta a Saavedra, tampoco consta que las ideas francesas hubieran llegado a sacudir la filosofía que estudió en San Carlos.

Cierto es que todos ellos, como fundados en un principio indiscutido o indiscutible, se refieren al pueblo como principio de soberanía en el sentido suareciano. Saavedra había dicho, como ya lo referimos anteriormente, "que el pueblo es el que confiere la autoridad o mando"; Melchor Fernández había afirmado que "este pueblo se halla en estado de disponer libremente de la autoridad, ya que, por defecto o caducidad de la Junta Central, a quien había jurado obediencia, ha recaído en él"; "La suprema ley [es] la salud del pueblo", expresó Pedro Andrés García: lo que viene a significar que "el bien común es el fundamento de la autoridad", lenguaje netamente suareciano. "Fenecida la Suprema Junta Central debe reasumirse el derecho de nombrar superior en los individuos de esta ciudad", afirmó Juan León Ferragut, y en dicha expresión está bien claro el "contrato político" entre el pueblo y su gobernante, tal como lo patrocina Suárez. Rousseau, por su parte, enseña que no es menester que fenezca un gobierno anterior para que el pueblo, a su arbitrio, disponga de la soberanía; ni está adecuado al lenguaje roussoniano la palabra "reasumir". No reasume el pueblo un poder que ya tiene, y del que nunca se ha desposeído, ni ha podido desposeerse, como sostiene el pensador ginebrino, aunque ha podido según él prestarlo o delegar su ejercicio. Cosme Argerich manifestó que "habiendo caducado la Suprema autoridad, debe ésta reasumirse en el pueblo"; Antonio Suárez, que "ha llegado el caso de reasumir el pueblo su originaria autoridad y derechos"; Antonio José de Escalada, que "está el pueblo (en el concepto) de que la autoridad suprema la tiene devuelta por falta de la legítima"; Francisco Seguí, que es "notoria la conmoción popular por el conocimiento de haber llegado el caso de reasumir sus derechos primitivos"; Joaquín Grigera, que "habiendo expirado la legítima autoridad, el pueblo reasume sus derechos primarios, que tuvo para conferirla", y este principio quedó consagrado, como advierte el doctor Roberto M. Marfany [77] en la petición escrita que se elevó al Cabildo el 25 de mayo, donde se lee: "el pueblo...,

[77] *¿Dónde está el pueblo?*, en "Humanidades". Facultad de Humanidades, La Plata 1948, pp. 253-312.

reasumida la autoridad y facultades que había conferido [a los reyes de España]..., revoca y da por ningún valor la Junta erigida...".

Como se ve por estas expresiones, ellas entrañan implícita o explícitamente un contrato, un pacto, un contrato o un pacto que nada tiene que ver con el pacto o contrato propugnado por Rousseau, y está, en un todo, conforme con el acuñado por Suárez y defendido en las cátedras rioplatenses desde principios del siglo XVII.

Resumiendo todo lo dicho, anotemos brevemente que, según Rousseau, el hombre, naturalmente bueno y feliz en el aislamiento, por contacto con los demás hombres, sobre todo en el trabajo, se vuelve envidioso, pendenciero y atropellador de los derechos ajenos. Para disminuir ese estado de tirantez, se ve obligado a concluir lo que dicho escrito llama "el contrato social", origen de la sociedad.

Toda sociedad así organizada, en la concepción roussoniana, posee el derecho inalienable de la soberanía —soberanía popular o del número— que, por lo mismo, sólo puede delegar (prestar) a individuos de su elección, con facultad de sustituirlos luego libremente, como si se tratase de simples depositarios del poder.

Ciento cincuenta años antes había propuesto Francisco Suárez su teoría, llamada también de la "soberanía popular". Según ella, el pueblo recibe de Dios directamente el poder, que luego transfiere en forma irrevocable al gobernante temporal. Hay aquí también un pacto, un pacto o "contrato político", entre el pueblo y el gobernante, por el que entrega el primero la soberanía al segundo, pero a condición de ejercerla éste en orden tan sólo al bien común de sus súbditos.

Notemos la diferencia entre ambos sistemas: para Suárez, la soberanía viene de Dios; para Rousseau, la soberanía está radicada originariamente en el pueblo. Según Suárez, el pueblo enajena el poder; según Rousseau, el poder es inalienable: hay sólo una delegación; Suárez trae un contrato político entre el pueblo y el soberano; Rousseau trae un contrato social de los individuos entre sí para formar la sociedad: no hay contrato ninguno con el gobernante, ya que sólo se le presta un derecho, que se le puede luego quitar, a voluntad o capricho.[77b]

[77b] Ya en prensa esta obra, ha llegado a nuestras manos el enjundioso estudio que, sobre este tema, ha escrito, con el saber y la luminosidad que le eran característicos, monseñor GUSTAVO J. FRANCESCHI, altísima gloria y prez insigne de la cultura argentina, en lo que va de siglo. Véase *Francisco Suárez y el origen del poder civil*, en Fundación Vitoria y Suárez: *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez, su influencia en la Revolución de Mayo*, Buenos Aires 1959, pp. 66 y ss.

Para confirmar lo que llevamos dicho, recordaremos que, a raíz de los sucesos de Mayo. se refirieron al contrato, y en forma exultante, y en ocasiones solemnes, dos sacerdotes incapaces de ahijar doctrinas roussonianas: el canónigo Domingo Achega y el fervoroso paladín de la ortodoxia, Castro Barros. "Es ya un dogma político, escribía el primero de ellos en 1813, que la autoridad de los reyes emana originariamente de la voluntad de los pueblos... Nadie se atreverá a afirmar que la autoridad de los reyes sea tan natural, como lo es la potestad de los padres sobre los hijos... El respeto, fidelidad y obediencia que [los pueblos] deben a los soberanos está fundado en la obligación que ellos mismos se impusieron. Esos deberes y sus correspondientes derechos, lo propio que los derechos y deberes de los soberanos «resultan del pacto» que han hecho unos y otros." [78]

Castro Barros, en su alocución del 25 de mayo de 1815, comenzó por aseverar que el pueblo argentino había "reasumido su antigua dignidad y derechos". "La persona del rey u otro cualquier gobierno, decía Castro Barros, es colocada en el trono por el bien de la patria, y no a la inversa, y, si no es para bien de la patria, se puede y debe corregirle y aun deponerle, si es del caso." [79] Cuando Castro Barros, en 1815, proclamaba que los gobernantes eran para los pueblos y no los pueblos para los gobernantes, no hacía sino repetir la doctrina de Santo Tomás y de Suárez, aunque esa doctrina todavía, en los primeros decenios del siglo XIX, escandalizara al conde de Maistre en Francia y a Taparelli en Italia.

Aunque no lo diga explícitamente. late en todo el discurso de Castro Barros la verdad inconcusa del pacto, por el que la transmisión del mando es un contrato bilateral oneroso que obliga a ambas partes en conciencia, y que queda anulado cuando una de las partes falta a lo pactado.

Después de Achega y de Castro Barros sostuvieron la doctrina suareciana del pacto social el franciscano Juan Esteban Soto, desde el púlpito de la catedral de Buenos Aires, en 1816, y Julián Segundo de Agüero, en 1817. Aceptemos que este último, a causa de las erradas opiniones que ya en ese año 1817 comenzaba a manifestar, hubiera podido referirse al *Contrato Social* de Rousseau, si es que creía que la doctrina de la revolución argentina se contenía en esa

[78] DOMINGO ACHEGA: *Discurso patriótico pronunciado en la Catedral de Buenos Aires en 1813*, en *El Clero Argentino de 1810 a 1830*, Buenos Aires 1910, t. 1, p. 58.

[79] PEDRO IGNACIO CASTRO BARROS: *Oración patriótica del 25 de Mayo de 1815, pronunciada en la ciudad de Tucumán*, en *El Clero Argentino de 1810 a 1830*, Buenos Aires 1910, t. 1, p. 107.

obra del pensador ginebrino, pero es un contrasentido, es un absurdo, y es una tan gratuita como grave ofensa a la ortodoxia íntegra, cabal, firme y luminosa de Achega, de Castro Barros, de Soto (a los que pudiéramos agregar los nombres de los presbíteros Iriarte y Gorriti), el opinar que pudieron ellos prohijar y predicar, desde la cátedra del Espíritu Santo, doctrina alguna de espíritu y de acuñación heterodoxa.

No desconocemos que algunos asertos de Moreno y algunos de Castelli, posteriores a la Semana de Mayo, son de neta filiación roussoniana, pero nada hemos hallado de esa naturaleza, con anterioridad al 25 de mayo de 1810. Si conociéramos en toda su extensión, y no tan sólo en forma resumida y sintética, los discursos pronunciados por nuestros próceres, durante la memorable semana patria, es probable que en más de una de esas exposiciones o arengas hallaríamos alusiones claras y explícitas no sólo a la doctrina, sino a la persona de Francisco Suárez, como consta positivamente que las hubo en los debates tenidos en análoga coyuntura en Quito y en Méjico. Entre nosotros sólo conocemos una mención explícita a Suárez, y ella se encuentra en la nota que, con fecha 12 de octubre de 1811, elevó el obispo Orellana a las autoridades nacionales desde su prisión de Luján.

Ante los hechos que hemos consignado hasta aquí, surge clara y bien fundada nuestra tesis, y de lo dicho se desprende también que la Revolución de Mayo, y lo propio habrá que decirse de la que tuvo lugar en los otros virreinatos, no fue una rebelión de esclavos contra amos, como suele consignarse, aunque en términos más o menos expresivos, sino que fue una contienda caballeresca caracterizada por el derecho de gentes. Por eso fue lo que fue: una disputa de alta jerarquía y de innegable nobleza para ambas partes, aunque los novelistas de la historia han querido orlar con relieves dramáticos un hecho que careció de los mismos, pero que tuvo y tiene la grandeza, la serenidad y la luminosidad de un acto de elevada alcurnia universitaria. Existe una extensa misiva, inédita aún, de fray Gregorio Torres, escrita entre los días 24 y 28 de mayo de 1810, y en ella asevera su autor, refiriéndose a los sucesos de Mayo, que "esta gran novedad se ha hecho con la mayor tranquilidad y sosiego que puede figurarse. No ha habido ni un tiro, ni un golpe, ni un arresto. El día 22, la mayor parte de los vecinos estuvo el tiempo dicho en las Casas Consistoriales, tratando sobre tan grande negocio, y andaba el resto del Pueblo por las calles con tanta serenidad, como si estuviera en un juego de toros".

Esto escribió un ilustre religioso dominico, testigo de los sucesos de Mayo, y meses más tarde, en la "Gaceta" del 11 de octubre,

daba Mariano Moreno la razón de esa serenidad y tranquilidad al aseverar que "estamos ciertos que mandamos en los corazones", por hallarse en ellos fundamentada la justicia de la causa de los americanos, y esa fundamentación, ese arraigo, no era, ni podía ser, la obra de alguno de los revolucionarios de la Francia sanguinaria, cuyos escritos, pocos patriotas, si es que algunos, conocían, sino que era la obra de quien durante centurias había orientado las mentes y había plasmado las inteligencias en la doctrina del contrato político, de ese contrato que fue el eje sobre el que giró la magna empresa de nuestra independencia.

Es el mismo Moreno quien, no sin confundir a lo menos verbalmente, el contrato social con el contrato político, manifestó en la "Gaceta de Buenos Aires", del 8 de diciembre de 1810, que "la autoridad de los pueblos en la presente causa se deriva de la reasunción del poder supremo, que por el cautiverio del Rey ha retrovertido a el origen de que el Monarca lo derivaba, y el ejercicio de éste es susceptible de las nuevas formas, que libremente quieran dársele.

"Ya en otra «Gaceta», discurriendo sobre la instalación de las Juntas de España, manifesté que, disueltos los vínculos que ligaban los pueblos con el Monarca, cada provincia era dueña de sí misma, por cuanto el pacto social [*sic:* por político] no establecía relaciones entre ellas directamente, sino entre el Rey y los Pueblos. . ." [80]

Es nuestro sentir que estas frases de Moreno contienen una retractación. En el mal ambiente filosófico que entonces se respiraba, y absorbido por los acontecimientos, en los que era cabeza, creyó en un principio que el contrato, al que se habían referido los hombres de Mayo era el de Rousseau, pero, al darse a la publicidad la obra de éste, en las postrimerías del año 1810, se percató de que no era, ni podía ser el contrato social, sino el contrato político el que en Buenos Aires había abierto las puertas de la libertad. En otras palabras: no era Rousseau sino Suárez el filósofo de la Revolución.

Ante los sucesos consignados en estas páginas, dejamos al discernimiento de nuestros lectores el aceptar o rechazar el doble o cuádruple aserto que estampamos al principio: Juan Jacobo Rousseau no fue, ni pudo ser, el filósofo de la Revolución de Mayo; el jesuita Francisco Suárez pudo ser, y en efecto fue, el filósofo de la Revolución de Mayo.

[80] Mariano Moreno: "Gaceta de Buenos Aires", 8 de diciembre de 1810, ed. fac., p. 425.

Juan José Godoy
el "precursor" de la emancipación hispanoamericana

Tan conocida es la persona y la acción de Francisco Miranda, como desconocida es la actuación, y hasta la existencia misma, de Juan José Godoy, y, sin embargo, nos atrevemos a hacer la pregunta: ¿cuál de los dos es el precursor de la emancipación americana?

La respuesta a favor del inquieto venezolano está en todos los labios, aunque a nuestro ver está muy lejos de la realidad histórica. Ya en 1911 el gran polígrafo chileno, José Toribio Medina,[1] había escrito un apreciable estudio sobre Godoy, como precursor de la emancipación americana, y en 1931 monseñor José A. Verdaguer,[2] en su vastísima *Historia Eclesiástica de Cuyo*, había tocado el tema y aportado nuevos datos, así referentes a la persona como a la actuación política de Godoy, actuación que ilustramos en 1933 con nuevos aportes, algunos inéditos hasta entonces.[3] No bastaron, sin embargo, esas publicaciones para sacar a Godoy del anonimato en que yacía; ya seis años más tarde, en 1939, un erudito de la talla de Ricardo Caillet-Bois se refería a Godoy en una nota nada precisa, sin percatarse siquiera que era argentino.[4] Al siguiente año, J. Draghi Lucero, al editar un lote de cartas procedentes de, o referentes a, jesuitas cuyanos, exilados en Italia, publicó algunas tocantes a

[1] José T. Medina: *Un precursor de la independencia de América*, Santiago de Chile 1911. Es tan raro este folleto que en tierras argentinas sólo conocemos el ejemplar existente en la Residencia de la Compañía de Jesús en Mendoza. Batllori no sólo no conoció ejemplar alguno, sino que, al parecer, ni tuvo noticia de su existencia. Valióse tan sólo de lo que sobre Godoy escribió el mismo Medina en su *Diccionario Biográfico Colonial de Chile*, Santiago de Chile 1906, pp. 350-356.

[2] José Aníbal Verdaguer: *Historia Eclesiástica de Cuyo*, Milán 1931, t. 1, pp. 401-403.

[3] Guillermo Furlong: *Los Jesuitas y la cultura rioplatense*, Montevideo 1933, pp. 140-144.

[4] Ricardo Levene (dir. gen.): *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires 1939, t. 5, p. 1ª, cap. VII, Ricardo Caillet-Bois: *La revolución de las colonias inglesas de la América del Norte. La colaboración prestada por España y la repercusión del movimiento en el Río de la Plata*, p. 184.

Juan José Godoy, pero sin destacar su acción en pro de la emancipación americana.[5] Le cabe esa gloria a un historiador español, residente en Roma, al jesuita Miguel Batllori. Ha sido él quien ha sacado de la penumbra a Juan José Godoy y con una documentación, tan abundante como fehaciente, ha comprobado que fue un verdadero separatista o "independencista", como él se expresa, y ha puesto de manifiesto que dos años antes que Miranda, había Godoy acudido a la corte de Londres y había pasado a los Estados Unidos, con el fin de promover y de afianzar la emancipación en las regiones del Río de la Plata, Paraguay y Chile.[6]

Cuando se escriba la historia de los expulsos de 1767, habrá que dar, de entrada, una idea del mundo real en que vivieron y actuaron aquellos miles de religiosos de la Compañía de Jesús, expatriados por la sola razón de profesar y enseñar las más sanas y nobles doctrinas democráticas, y arrojados sobre las costas de los Estados Pontificios por un monarca que era la encarnación del absolutismo más sañudo.[7] Recuérdese que, en su inmensa mayoría, eran varones de prendas intelectuales nada vulgares, y los había de singularísima prestancia. Bastaría recordar a Clavijero y a Molina, a Muriel y a Velázquez, a Lacunza y a Cardiel, sin mencionar a otros no pocos de igual envergadura.

Domiciliados en Faenza o en Módena, en Ferrara o en Bolonia, aquellos hombres, aun los ya avanzados en años, no sólo se dieron

[5] J. Draghi Lucero: *Fuente americana de la historia argentina. Descripción de la provincia de Cuyo. Cartas de los Jesuitas mendocinos*, en "Biblioteca de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza", Mendoza 1940, t. 3, p. 164.

[6] Miguel Batllori, s. j.: *Maquinaciones del Abate Godoy en Londres en favor de la Independencia hispanoamericana*, en "Archivum Historicum Societatis Iesu", Roma 1952, t. 21, fasc. 41, pp. 84-107; Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión de Historia. Comité de Orígenes de la Emancipación. Caracas. Miguel Batllori, s. j.: *El Abate Vizcardo, Historia y mito de la intervención de los Jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas 1953, publicación nº 10, pp. 59-60, 86-87, 91-93.

[7] A nuestro ver, la única razón de peso que movió a Carlos III y a sus mal aconsejados ministros a promulgar la real pragmática de extrañamiento fue el acabar con la fuente del antiabsolutismo, que estaba entrañada en la Compañía de Jesús. Las pruebas de nuestro aserto pueden verse en *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (Buenos Aires 1952, pp. 585-608), y más extensamente en *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez, su influencia en la Revolución de Mayo* (Buenos Aires 1959, pp. 75-112). Advertiremos aquí que, con anterioridad a nuestra primera publicación sobre el tema, se refirieron al mismo y lo desarrollaron con no escaso caudal de hechos, dos nobles estudiosos: el doctor Tomás R. Cullen, en un discurso pronunciado por él en 1920, y el doctor Atilio Dell'Oro Maíni en su monografía sobre *Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto centenario de la Compañía de Jesús* (Buenos Aires 1942). En los apéndices 2 (p. 159) y 3 (p. 163) reproducimos estos escritos.



El jesuita mendocino Juan José Godoy
"precursor de los precursores de la independencia americana y argentina".

a aprender el idioma italiano, sino que se dedicaron afanosos a los estudios literarios y científicos, llegando no pocos de ellos a llamar poderosamente la atención de los sabios de la Europa de entonces, cual fue, entre otros muchos, el caso de los argentinos Gaspar Juárez y Alonso Frías.[8] Es ciertamente sintomático el que todavía haya historiadores que rasgan sus vestiduras al recordar la expulsión de los judíos y moriscos españoles, y no tienen palabras con qué calificar la intolerancia de los Reyes Católicos, pero aceptan complacidos y consideran una medida de buen gobierno, de alta y sabia política, la expulsión de aquella pléyade de maestros, profesores y catedráticos, de teólogos, filósofos, matemáticos, naturalistas y literatos que, en 1767, fueron apresados como reos de lesa majestad y desterrados como criminales de la más baja estofa, prohibiéndoles no sólo el volver a pisar tierras americanas, pero aun el *heredar lo que pudiera corresponderles*.[9]

Por virtud, o por necesidad, aquellos hombres se italianizaron, pero así los nacidos en la península, que habían estado en América, como los nacidos en estas partes, siguieron vinculados afectiva y epistolarmente con sus parientes y amigos, muy en especial con los que habían sido sus alumnos.[10] Cierto es que aquellos desterrados sentían vivamente su americanismo, y éste, lejos de amenguar con el trascurso de los años, fue en constante aumento, a juzgar por la correspondencia que de ellos ha llegado hasta nosotros.[11]

Muy atinadamente observa Batllori [12] que "dos hechos eran propicios a la fermentación de la idea secesionista entre los jesuitas exilados de Hispanoamérica: la tradición antiabsolutista y populista medieval, modernizada por Suárez durante el reinado del mismísimo Felipe II, y puesta en práctica en América en la vida mu-

[8] Véase Guillermo Furlong: *Gaspar Juárez y sus Noticias fitológicas* (Buenos Aires 1954), en el que ampliamente se consigna su labor intelectual en Europa.

[9] Como escribía el doctor Ricardo Rojas en 1918, en la expulsión de los jesuitas por Carlos III, "los gobernantes de España habían llegado a la extrema y alucinada tensión de las crisis fanáticas", y en primer término los de las logias masónicas. Cf. *Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires 1918, t. 2, p. 337.

[10] En el Río de la Plata, así los hermanos Funes, Ambrosio y Gregorio, en Córdoba; Baltasar Maciel, en Santa Fe; Juan N. Solá y Félix de Zoloaga, en Buenos Aires; los Godoy y los Videla, en Mendoza, se cartearon sin cesar con sus exilados maestros.

[11] Por la correspondencia, como la abundante de Gaspar Juárez y Diego León Villafañe, y también por las publicaciones que hicieron sobre temas rioplatenses, como es el caso de Iturri, Guevara, Juárez, Frías, Solís, Muriel, Canelos, Bustillo, Ortiz, Castro, Cardiel, Andreu, etc.

[12] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 82.

nicipal de los Cabildos; y, por otro lado, el choque con el absolutismo borbónico, uno de cuyos actos más impopulares en América fue la expulsión de los jesuitas, y en este drama los desterrados no habían sido meros expectadores, sino protagonistas.

"Con todo eso, frente a esos dos elementos de segregación, añade Batllori, persistía el culto y el respeto a la autoridad como tal, propios de todos los pueblos educados, desde siglos, en el antiguo régimen monárquico, y característico de la disciplinada Compañía fundada por San Ignacio; y, además, el sentimiento de solidaridad española, que los recelos y las rencillas entre criollos y chapetones o gachupines no habían logrado romper todavía." [13]

Es posible que las fuerzas por una y otra parte habrían permanecido iguales, conservando así el equilibrio, si nuevos elementos históricos y psicológicos no hubieran intervenido para alterar la situación. Nos referimos a las ideas de la ilustración que, tanto en América como entre los exilados, alentaron y vivificaron las viejas ideas populistas, dando así a las mismas una actualidad y una fuerza insospechadas. Otra fuerza fue la racha romántica del nacionalismo americano que lógicamente había de prender en aquellos exilados, en quienes la añoranza por la patria lejana crecía, a medida que se iban desvaneciendo las esperanzas de regresar a la tierra que los había acunado.[14]

Reconoce Batllori [15] que "a algunos" de los jesuitas exilados "todo ese conjunto de fuerzas los llevó a la acción en favor de la independencia de la América española; a otros, a sólo una posición simpatizante con los que emprendían tan arriesgada y eventual empresa; a los más, les conservó un interés vivísimo por aquella su remota patria, que entonces precisamente, por obra de los filósofos y de los viajeros Raynal, Robertson, De Pauw, era el centro de las discusiones filosóficas y políticas de toda Europa; ello explica su regionalismo prenacional de carácter primariamente culto, que impidió a los exilados hispanoamericanos fundirse e identificarse con la cultura italiana y europea en el mismo grado en que lo consiguieron muchos de sus compañeros españoles".[16] "No es, pues,

[13] "No habían logrado romper todavía", pero que se habían debilitado considerablemente, aun dentro de los claustros.

[14] En nuestra monografía sobre *Francisco Javier Iturri y su Carta Crítica* (Buenos Aires 1955, pp. 29-38), puede verse la prueba de nuestro aserto.

[15] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 82.

[16] Esta observación es exactísima y merece ser estudiada. Mientras los jesuitas españoles peninsulares se italianizaban hasta identificarse con las preocupaciones culturales del Lacio y de la Europa toda, los españoles americanos sólo se preocuparon de su América, no obstante faltarles bibliotecas y elementos adecuados.

de admirar que si no todos, muchos por lo menos de los ex jesuitas americanos viesen en una eventual separación de España una posible esperanza de regreso a su añorada América. Pero de ahí a exaltar su influjo decisivo en el movimiento independentista, exagerando su número, sus posibilidades, su actuación y su amargura contra la madre patria hay larga distancia, que un historiador serio no puede salvar sino con paso lento y medido."

Demuestra el autor cuán errado estuvo Miranda al aseverar que eran unos trescientos los jesuitas que apoyaban sus planes y estaban a favor de la emancipación americana y la secundarían, si el gobierno inglés otorgaba las armas y municiones necesarias. Deshace así Batllori el mito de haberse prestado los jesuitas a ser los *a láteres* de Miranda, o la carnada, mediante la cual, el tan ponderado precursor habría de hacer simpática a los criollos cualquiera invasión extranjera.[17]

Miranda sabía muy bien cuánto lamentaban los pueblos todos de la América hispana el extrañamiento de los jesuitas, y cuánto ansiaban su regreso; creemos, por esto, errado lo que escribe Batllori cuando, al recordar la conducta de Marzano y Arizmendi,[18] que quiso pasar por jesuita sin serlo, para más fácilmente ganarse las voluntades de los americanos, nos dice que en éste su proceder mostró "poco seso y ninguna idea de la mentalidad eclesiástica dieciо-

[17] Miranda estuvo dos veces en Italia: en 1785-86 y 1788-89, pero, aunque no consta que tratara sino con dos jesuitas, el castellano Esteban de Arteaga, en Venecia, y el gallego de la Provincia jesuítica del Perú, Tomás Belón, en Roma, es cierto que uno y otro le entregaron sendas listas de jesuitas americanos que el Precursor venezolano utilizó para la propaganda, como si pudiese contar con todos ellos para su empresa: lo insinuó cautamente tratando con William Pitt en 1790 (*Archivo Miranda*, t. 15, pp. 98-102, 108, 128, 134) y se atrevió a aseverarlo rotundamente a Dumouriez desde Valenciennes en 1792 (Carlos A. Villanueva: *Historia y diplomacia. Napoleón y la independencia de América*, París 1911, p. 66).

[18] Como ha comprobado Ricardo Caillet-Bois (*Los ingleses en el Río de la Plata*, en "Humanidades", La Plata 1933, t. 23, pp. 169-171) es absolutamente falso que Francisco José Marzano y Arizmendi, que en 1781 y 1782 cooperó activamente en los designios británicos de atacar a Montevideo y Buenos Aires, fuera jesuita por más que él se proclamaba por tal. En el mismo caso, escribe Batllori (*Maquinaciones del Abate Godoy*, p. 86), está Anselmo de Alvisto y Samalloa, uno de los promotores de la rebelión de Tupac-Amarú en el Perú, de 1780 a 1783 (Daniel Valcárcel: *La rebelión de Tupac-Amarú*, Méjico-Buenos Aires 1947, en "Tierra Firme", t. 31, p. 41). Por lo bienquistos y hasta queridos que eran los jesuitas en América, se creía que el arroparse de jesuita era una garantía de éxito ante las gentes americanas. Fue así la palabra "jesuita" como una alborada de la palabra "democracia", y con ella se confundía doctrinariamente, ya que antes y después de 1767 fueron los religiosos de la Compañía de Jesús los más decididos y fervorosos paladines de las doctrinas populistas, plenamente antiabsolutistas.

chesca, tan permeada de antijesuitismo";[19] ése era el caso en la Península, pero no en la América, fuera de alguna otra Curia episcopal.

En conformidad con lo que llevamos dicho, salta a la vista que no hay que confundir una actitud hostil hacia el gobierno español, que había desterrado a aquellos americanos y a aquellos peninsulares, con una posición secesionista o independentista, y tal fue el caso de varios españoles peninsulares, como Andrés Febrés y Antonio Cosme de la Cueva,[20] aunque habían actuado en tierras argen-

[19] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 99. En vísperas de la expulsión, tal vez en visión de ésta, pero ciertamente para combatir las doctrinas "laxas" de los jesuitas, sobre todo "en materias políticas", se eligieron para las sedes vacantes a prelados de tendencias fuertemente regalistas y absolutistas, pero es sabido cómo en América no hallaron ambiente. Del jesuitismo de su clero se lamentaba el obispo del Tucumán, San Alberto, y el de la Asunción llegó a escribir al Rey que había S. M. acabado con los jesuitas, pero no con el jesuitismo. "Al presente parece que no hay qué temer. Parece, pues yo temo que hayan [los jesuitas] dejado oculta alguna mina." (Francisco J. Brabo: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas*, pp. 151-160.) Y la oculta mina, a que aquí se refería el señor obispo del Tucumán, no era sino la doctrina populista, que comenzaba a germinar.

[20] Recuerda Miguel Batllori *(Maquinaciones del Abate Godoy*, p. 85) cómo "una cierta actitud hostil hacia el gobierno de Madrid que los había desterrado, aparece en Italia entre algunos grupos de ex jesuitas hispanoamericanos; por ejemplo, en Faenza el año 1781, durante la guerra de España con Inglaterra. La oposición más señalada de unos pocos les acarreó persecuciones por parte del gobierno español: se conocen los casos de los chilenos Javier Caldera y Juan de Dios Lara, del nicaragüense Salvador López, del cubano Hilario Palacios y de algún otro. Pero semejante hostilidad se da también en algunos españoles: para ceñirme a los pertenecientes a las provincias transmarinas citaré sólo a Andrés Febrés, catalán, de la provincia de Chile, y al asturiano Antonio Cosme de la Cueva, de la del Paraguay.

"Fautores de la emancipación, una vez iniciada, fueron, en Italia, el peruano Pedro Pavón y el chileno Juan Ignacio Molina, célebre naturalista; en América, Diego León Villafañe, de Tucumán en el Río de la Plata, que regresó a su patria después de la licencia concedida por Carlos IV en 1797 y 1798. En cambio, en Méjico, los que como él regresaron al nuevo continente y lograron sortear la nueva expulsión de 1801, fueron más bien monárquicos.

"Partidarios activos de la independencia, se conocen sólo dos: el mendocino Juan José Godoy, de la provincia de Chile, y el peruano Juan Pablo Vizcardo, natural de Pampacolca en la jurisdicción de Arequipa, un tiempo escolar de la Compañía, mas luego secularizado en 1769, antes de la extinción (1773), sin que llegase nunca a ordenarse de sacerdote. Es posible, aunque no seguro, que ambos fuesen coadyuvados por algunos, pocos, corifeos.

"De los citados, Lara y López eran hermanos coadjutores; Pavón, sólo estudiante, y no consta que llegase al presbiterado. Éste y López se habían secularizado —según la terminología de entonces— antes de la supresión canónica de la Compañía de Jesús." Digamos aquí que Salvador de Madariaga *(The Fall of the Spanish American Empire*, London 1947), después de considerar la expulsión de los jesuitas como una desgracia para América, hace afirmaciones del todo erradas, como el decir que fueron de 5 a 8 mil los hispanoamericanos arro-

tinas, con anterioridad a 1767. Tampoco se debe confundir el ser independentista hispanoamericano y el estar tocado de ideas democráticas, y Batllori trae a colación el caso de los peruanos Pedro Pavón y Manuel Baezo, quienes demostraron [21] gran calor a favor de las tales ideas, pero en manera alguna pensaron en emanciparse de España. También distingue Batllori entre promotores y fautores, o secuaces, del movimiento americano.

"Secuaces, o admiradores, y fautores, una vez iniciada la lucha, lo fueron muchos. Recordemos principalmente al célebre naturalista chileno, Juan Ignacio Molina,[22] profesor en Bolonia, quien se alegraba de que parte de su patrimonio fuese a parar al ejército insurgente contra los españoles, y fue plenamente nacionalista la posición del argentino Padre Diego León Villafañe; vuelto a su patria, al amparo de la licencia otorgada por Carlos IV en 1797 y 98, permaneció en América, aun después de la subsiguiente orden de destierro de 1801, y fue un entusiasta partidario de la Revolución de Mayo.[23]

"Pero como precursores o promotores, propiamente hablando, de la independencia hispanoamericana, se conocen solamente a Juan José Godoy y al abate Vizcardo, quizás con un pequeño grupo de exilados, huidos de Italia y refugiados como ellos en Londres, pero insuficientemente documentados." [24] Este aserto de Batllori es cate-

jados de su patria, ya que su número sólo fue de 2.154; asegura que esos 5 a 8 mil pasaron a Europa "burning with indignation against the mother country", siendo así que, en el primer momento tal vez ni hubo uno solo, y aun con el correr de los años llegaron a ser pocos los que dieron manifestaciones de esa actitud; incurre además en el error de considerar jesuita a Marzano y Arizmendi, y al lado de estos errores hay no pocas exageraciones.

[21] Más que a los citados hay que recordar al tucumano Villafañe, sobre quien escribimos en *El jesuita Diego León Villafañe, antes y después de la revolución de Mayo* (1741-1830), en "Estudios", Buenos Aires 1936, t. 55, pp. 293-308, 367-381, 447-463.

[22] El Padre Juan Ignacio Molina, tan conocido como historiador de Chile, vivió hasta 1812.

[23] GUILLERMO FURLONG: *El jesuita Diego León Villafañe*, en "Estudios".

[24] MIGUEL BATLLORI: *El Abate Vizcardo*, p. 87. El abate Vizcardo, esto es, el jesuita Juan Pablo Vizcardo, peruano, quien como Godoy anduvo maquinando la emancipación de Hispanoamérica, con el auxilio militar de Inglaterra o de los Estados Unidos, es el autor de la *Lettre aux Espagnols Américains*, que Miranda publicó póstuma en Londres en 1799, con la ayuda del ministro de los Estados Unidos, Rufus King, y con el falso pie de imprenta de Filadelfia. Carta que el mismo "precursor" tradujo, o hizo traducir, y que publicó en 1801, y que procuró difundir en su texto francés por Europa y en su versión española por Hispanoamérica; y que era ya conocida en el Tucumán, en 1801, aunque en copia manuscrita, pero se reeditó en Buenos Aires en 1816, sin duda en los primeros meses, ya que de ella se valieron los diputados del Congreso de Tucumán para escribir el "Manifiesto a las Naciones".

górico, y vale tanto más por cuanto procede de un historiador de singular prestancia, especializado en el tema, y que por su cuna, su educación y por el medio en que ha vivido, estará lejos de toda propensión natural o ambiental a reconocer hechos de esa índole, si no fueran de una evidencia manifiesta.

El Padre Juan José Godoy había nacido en Mendoza el 13 de julio de 1728, y, a la edad de quince años, el 10 de enero de 1743, ingresó en la Compañía de Jesús.[25] No fue su ingreso en la Provincia jesuítica del Paraguay, sino en la Provincia de Chile, cuya jurisdicción, al oriente de los Andes, comprendía entonces a las actuales provincias cuyanas. Hombre de virtud nada vulgar y de saber nada común, hizo el Padre Godoy la profesión solemne el día 2 de febrero de 1762. A lo menos desde 1755 se hallaba radicado en el colegio de Mendoza, pero transitoriamente se encontraba en una estancia del mismo, en las cercanías de la ciudad mendocina, cuando supo la prisión de los jesuitas residentes en Mendoza.[26]

Aunque parezca más novelesco que histórico, lo cierto es que se dio a la fuga, yendo de Mendoza a Córdoba, y de Córdoba a Jujuy, y de aquí a Chuquisaca, Charcas o Sucre. Vestido de civil, a caballo, y en lo más crudo del invierno, hizo la larga travesía de dos mil kilómetros, por las serranías cordobesas, por las llanuras desérticas de Santiago del Estero, por los lechos de los ríos jujeños, por los caminos de cornisa, en las regiones del Alto Perú.[27]

Llegó a Chuquisaca por el mes de abril de 1768, y, aunque disfrazado de civil, se presentó al entonces arzobispo de esa ciudad y en forma confidencial le manifestó que era sacerdote y era jesuita, y solicitó de su excelencia le otorgara las necesarias licencias para decir misa. El prelado chuquisaqueño simpatizó con el prófugo, pero reconoció que era su deber informar al presidente de la Real Audiencia la existencia en la ciudad de un jesuita. Alarmóse aquel funcionario, escribe Vargas Ugarte, y pidió al punto que le fuera entregado el reo, a fin de remitirlo al Callao, adonde habían partido ya los demás jesuitas expatriados. "Sea que el Prelado se compadeciese del fugitivo o que juzgase que había ya cumplido

[25] *Catalogus Provinciae Chilensis Soc. Iesu, 1762.*

[26] En el Catálogo Trienal de 1755 consta que Godoy se hallaba, siendo ya sacerdote, en el Colegio de Mendoza. Véase Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy.* La estancia en que se hallaba en el momento de la expulsión sería sin duda la ubicada en el valle de Uco, la más importante que tenían los jesuitas en Mendoza.

[27] Rubén Vargas Ugarte: *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*, Lima 1934, pp. 17-50.

con su obligación, o lo que es más probable, ignorase su paradero, por no haberlo hecho apresar, lo cierto es que dio largas al asunto y no respondió a la requisitoria de don Juan Martínez de Tineo. Éste se debió de amoscar, agrega Vargas, y dio entonces un bando para que el presunto reo fuese entregado. Para que el bando produjera efectos favorables hasta hizo levantar la horca y acordonó las milicias, como si amenazara un gravísimo peligro. Una mujer denunció entonces al forastero. Godoy fue apresado y confesó de plano que era jesuita. Con buena escolta se lo llevó a Potosí, y de aquí a Oruro, en donde se reunió con los misioneros que acababan de ser traídos desde las reducciones de Mojos y Chiquitos. Camino de Arica, partieron todos ellos desde Oruro el 12 de setiembre de 1768, y fueron embarcados para el Callao el 22 de octubre de ese mismo año."

Desde el Callao o Lima escribió el Padre Godoy a su hermano, el presbítero Ignacio Godoy, estas líneas: "Estoy en vísperas de embarcarme aquí en Lima con otros diez y seis jesuitas de los misioneros de Mojos y Chiquitos, hoy 21 de diciembre [de 1768] para ir por vía de Panamá. Me junté con dichos Padres en Oruro, sesenta leguas más acá de Chuquisaca, y vinimos por tierra hasta Arica, en donde nos embarcamos, y haciendo una escala en Ilo y otra en Nazca, llegamos al Callao el día 5 de dicho mes, y nos han hospedado en el Hospital de San Juan de Dios y asistido los religiosos con mucha caridad."

Desde 1768 hasta 1773 vivió el Padre Godoy en Imola, con los demás jesuitas chilenos y cuyanos, pero, poco después de la segunda de esas fechas, se estableció en Bolonia. En diversas ocasiones estuvo, aunque solo de pasada o por breve tiempo, en Roma, Venecia, Ferrara, Pisa y Liorna. En 1777 resolvió domiciliarse en la capital toscana, pero parece que el clima de esa ciudad no favoreció su salud, y así, a los dos años, se mudó a Liorna, y allí se hallaba cuando, en mayo de 1781, se embarcó para Inglaterra, sin despedirse de nadie, ni siquiera de sus dos primos, jesuitas como él e íntimos suyos, los Padres Tadeo Godoy y José Domingo Jofré y del Pozo.[28] Parece que fue en una nave de bandera italiana que hizo Godoy este viaje y fue durante el mismo que se cayó de una escalera y se lastimó en la frente o en una ceja; la cicatriz que le quedó fue después una de las notas que se dio para individualizar su persona.

[28] Estos datos se hallan en J. Draghi Lucero: *Fuente americana de la historia argentina. Descripción de la provincia de Cuyo. Cartas de los Jesuitas mendocinos*, en "Biblioteca de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza", Mendoza 1940, t. 3.

Estuvo Godoy en Londres, desde mayo o junio de 1781 hasta julio-agosto de 1785. Como llegase a la capital británica en plena guerra contra España, cuando la embajada española estaba cerrada, no hay constancias algunas en los archivos de ésta acerca de las actividades de Godoy en los primeros meses de su estadía en la capital británica.[29] Tampoco en el Public Record Office se encuentran documentos referentes a Godoy, pero, como escribe Batllori, es muy verosímil que sea él el "Don Juan" que, según testimonio del viajero Edmond Bott, presentó a Fox un proyecto de sublevar a Sudamérica con el fin de crear un Estado independiente, que abarcase Chile, Perú, Tucumán y Patagonia.[30] Ese don Juan poseía un sello de una asociación real o ficticia, la que tenia por fin la independencia de América, y tenía un

[29] A su hermano y protector, el presbítero Ignacio Godoy, residente en Mendoza, escribía el precursor argentino, con fecha 24 de setiembre de 1784, que "tres años y cuatro meses ha que estoy en Londres", de donde se sigue que partió de Italia en mayo de 1781, y debió llegar a la capital británica en ese mismo mes o el siguiente. En esa misiva, y por haberse firmado la paz angloespañola, manifestaba su propósito de trasladarse a Filadelfia o a Charlestown: "Yo siempre suspiro por la América, y, ya que no puedo ir por allá [esto es, por Mendoza], pretendo ir a donde puedo."

[30] Esto escribe Batllori en *El Abate Vizcardo* (pp. 59-60), pero ni hace alusión a este hecho en *Maquinaciones*... De Bott son tres piezas, fragmentarias pero importantísimas, del P. R. O., 30/8/345, ya utilizadas por otros historiadores de la independencia hispanoamericana: la primera, del 16 de diciembre de 1783, comienza en la página 54 y está fechada en Stonefield; en ella dice que el día 13 llegó a Hampshire. "Having reported the conversation which I had with Dr. Kippis [¿el *nonconformist* Andrew Kippis (1725-95)?] to D. Juan, it was resolved that he should go into the country to Guildford and continue there till the Christmas holidays, when we should meet and compare the result of our meditations in the country and make our last effort. We parted with great professing of regard and real sensibility [...]. I have since received three leters from D. J., signed with the sign of the Association, in which he exhorts me to perseverances and expresses and entire confidence in me and my principles [... for] the idea cenceiv'd of uniting Chili, Tucuman, Peru and Patagonia under one head [...]. Such on the ideas of a man who has been treated with neglect in this country." La segunda, 21 de diciembre de 1783, propone, en 16 páginas, las ventajas económicas que reportaría Inglaterra de la independencia de Sudamérica, trata de la unión de criollos e indios en Chile y de las esperanzas del triunfo de Inglaterra si apoya la rebelión. La tercera, 7 de abril de 1784: mostró los planes de D. J. a Mr. Kippis, "who aknowledg'd that the magnitude of the object exceeded his expectation. Expressed much indignation at the neglect shown by Mr. Fox and thought that the reality of the association [¿entre criollos e indios?] being granted, the means proposed, improved by persons qualified to execute them, would be sufficient [...]. I was desirous to make a commencement, especially as D. J. expressed great impatience." Es posible que las piezas 2 y 3 fuesen dirigidas a W. Pitt o a alguno de sus secretarios, y que la primera le fuese también presentada, pues las tres se nos han conservado entre los "Chatham Papers" (P. R. O., 30).

sello con su efigie, del que un tal Luis Vidal sacó una copia.[31]

Este Vidal, que era catalán, había llegado a Londres después de la paz angloespañola de 1783, y consta que estaba en relaciones con elementos antiespañoles procedentes del Nuevo Reino de Granada. Por otra parte, entró en contacto con el vicecónsul español en Londres, Matías de Gandásegui, con quien conversó sobre la persona de Godoy, pero sin traicionar a éste, según parece. En sus conversaciones con Vidal manifestó Gandásegui estar al tanto de las actividades del jesuita cuyano.[32]

También estaba al tanto de las mismas el embajador español, don Bernardo del Campo, y lo estaba gracias a los servicios de un espía irlandés, de apellido Kennedy, quien le había informado que Vidal tenía en su poder papeles comprometedores sobre América.[33] Parece que el embajador pensó en apresar, por medio de las autoridades inglesas, y a petición del gobierno español, a este peligroso sujeto, pero Vidal se burló de todos, huyendo a Francia en febrero de 1785. Tampoco en Francia se creyó seguro, y así trató de ganarse la voluntad de la Corte madrileña y, al efecto, envió desde Fécamp al mismo monarca español, una "inteligencia" o confidencia política, por la que acusaba al jesuita Juan José Godoy y a otros dos compañeros de éste, de preparar una revolución en Chile, Paraguay y Perú.[34]

[31] El retrato que damos de Godoy corresponde al vaciado que poseyó Vidal, y corresponde al sello con su efigie que poseía y utilizaba el Padre Juan José Godoy.

[32] Carta de Vidal al vicecónsul español en Londres, Gandásegui (Fécamp, 2 de febrero de 1785). (Miguel Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy*, pp. 94-95.)

[33] El embajador español al ministro Floridablanca: "El citado Kennedy vio en poder de Vidal cartas en español escritas en agosto último por los supuestos promotores de nuestra América." (Miguel Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy*, p. 96.)

[34] Transcribimos este documento, aunque reemplazando los términos y giros catalanes, en que abunda, por sus equivalentes castellanos: "El ministerio de la Inglaterra trabaja muy secretamente a una revolución en el Chile, Paraguay y reino del Perú, por el conducto de tres ex jesuitas de Chile; dichos jesuitas se hallan en Londres y vestidos de seglar; el más viejo parece el más entendido y astuto; dicho viejo habla un poco inglés, pero los tres perfectamente francés e italiano.

"Dicha revolución empezará en Chile; así lo han prometido los mencionados ex jesuitas, asegurando que están ciertos que tanto criollos como gente de color e indios, no aguardan más que a ellos, armas y municiones de guerra; y que una vez todo bien dispuesto, ningún español viajará más de Chile al Paraguay por tierra, pues todo se hallará a fuego y sangre; y que cuando la España despierte, tendrá perdido para siempre, Chile, Paraguay y el reino del Perú.

"Dichos ex jesuitas el plan principal que han presentado es que dos fragatas británicas pasen a la Mar del Sud, trayendo consigo todo lo necesario, y que

El conde de Aranda, embajador de España en París, no se fio de Vidal, y lo hizo tomar preso. Todo hacía creer que era un farsante o que jugaba a dos manos. Sus declaraciones [35] fueron remi-

dichas fragatas, para que no sean vistas en aquellas costas, deben ir a anclar y a quedar el tiempo necesario en una isla que se llama Juan Fernández, por los 34 grados de latitud, poco más o menos, distante de la costa de Chile cien leguas. Las mencionadas fragatas traerán consigo dos pequeñas embarcaciones a piezas, a fin que, cuando lleguen a la mencionada isla, estén en breve tiempo en estado de navegar y a la disposición de los ex jesuitas, a fin de transportarse a la costa de Chile, y una vez asegurado todo, las dos fragatas se volverán. También dice el plan que conviene a Inglaterra que a la primera ruptura de guerra con España, se apodere de dicha isla y haga en ella una buena defensa, como instalaciones y depósitos, cantidad de tropas, buenos oficiales de ingenieros y de ejército, trabajadores de las artes y oficios más necesarios, a fin de dar auxilio a Chile y Perú y aseguran que con una buena escuadra la Inglaterra será dueña de aquellos mares, y provisiones en abundancia.

"El plan ha sido adoptado y puesto en ejecución, pero el ministerio inglés ha dispuesto, por trabajar con más seguridad y no ser descubierto, que, cuando le convenga, dos fragatas dejarán Inglaterra haciendo parecer que su comisión es para la costa de Guinea, y una vez que hayan quedado algún tiempo en dicha Guinea y que otras naciones las hayan visto, seguirán viaje por la Mar del Sud al paraje señalado; y que si dichas fragatas se hallasen obligadas de tocar el Brasil o la Patagonia, tienen el pretexto de decir que han recibido un gran temporal que las ha obligado a correr.

"Según tengo descubierto, creo que habrá una fragata y una nave de guerra de 54 cañones, que se llama «de Grampas», pues en dicha nave embarcaron una grande cantidad de cajones, llenos de armas de todas especies. En fin, por las preparaciones que los jesuitas hacían, pienso que la fragata y nave se hallan muy cerca de su partida, si ya no se han ido, porque del día de Navidad, en que descubrí corría riesgo de perder la vida, busqué el remedio más eficaz para escaparme, y gracias al Todopoderoso lo logré, aunque con grandes trabajos y la asistencia de un pobre confiturero italiano.

"Más de sesenta oficiales ingleses aprenden la lengua española en Londres; muchos de ellos aprenden con un capuchino apóstata español, que se llama Ramón Puiyo, aragonés hijo de Zaragoza, según me ha dicho, como que me aseguró que sólo aguardaba una respuesta del Excmo. señor conde de Floridablanca a fin de lograr el secularizarse, y que, si no lo lograba, se hacía protestante y se casaba luego.

"Esta inteligencia presento a S. M., mi rey y señor, y luego que mi salud quebrantada me dé lugar a ponerme en camino para la corte, lo ejecutaré con la más grande prontitud, y presentaré a S. M. todos los puntos y la traza que me tengo dado, a fin de descubrir este asunto tan importante.

"Fécamp en Normandía, el 18 de enero de 1785. — *Luis Vidal y Villalba.*

[35] Trae Batllori *(Maquinaciones del Abate Godoy*, pp. 104-105) el texto de las *Declaraciones de Luis Vidal*, que es como sigue:

Madrid, 20 octubre 1785.

"Copia. — En la villa de Madrid, a veinte días del mes de octubre, año de mil setecientos ochenta y cinco, estando en la real cárcel de corte, en una pieza que hace separación de las prisiones de los reos, el señor superintendente general de policía, por ante mí, el escribano del número y mayor; tomó juramento de Don Luis Vidal, que se halla recluso en ella; quien, habiéndole hecho

tidas al ministro Floridablanca y al embajador español en Londres. Parece, sin embargo, que éste no dio mucha importancia a las revelaciones de Vidal, aunque procuró indagar quiénes pudieran ser los otros dos compañeros de Godoy.[36] De éste escribe que "vino años ha con las mismas quiméricas ideas que Arizmendi", esto es, con ideas favorables a la emancipación de las colonias españolas de América. Si lo de los dos compañeros era cierto, ellos no podían ser sino el inglés Peter Pool, que había pertenecido a la Provincia jesuítica del Paraguay, y el bilbaíno Ramón de la Hormaza, que se hacía llamar Harris, y se hallaba en Liverpool.

por Dios nuestro Señor y a una señal de cruz, según forma de derecho, ofreció decir verdad; y, siendo preguntado por su señoría al tenor de las preguntas siguientes, respondió en esta forma:

"Preguntado qué bienes, caudal, efectos y papeles dejó en Londres u otro paraje de los dominios de Inglaterra, en poder de quiénes; *Dijo* que en la ciudad de Londres y casa de Jorge Morison, maestro de sastre, que la tiene en la callejuela de Laestrik [nombre deformado, imposible de identificar], frente de la habitación que tenía el Sr. Embajador de España, dejó toda su ropa del uso (a excepción de dos vestidos y lo que el criado le puso en dos maletas) y varios mapas e instrumentos náuticos de tomar la latitud en el mar, y nada otra cosa dejó ni tiene en Londres. Y responde.

"Preguntado si dejó y tiene también un cofre de caoba, y en él diferentes efectos y papeles, en dónde y poder de qué persona, y qué señas tiene el cofre, y en dónde vive o vivía la persona en quién quedó o le tiene; *Dijo* que en casa del mismo Jorge Morison dejó una caja larga como de tres cuartas, ancha como de más de media vara, y alta de una tercia; que no tiene presente de qué madera era, y servía para la ropa limpia blanca, y que era muy decente, como se acostumbra, pero no tenía papel alguno, ni los ha dejado en Londres, más que mapas, como deja dicho y responde.

"Preguntado si conoce a un capitán escocés llamado Allen, con qué motivo, y si le dejó algunos encargos, depósito o encomiendas, de qué o cómo fueron; *Dijo* que conoce a Allen, que no es escocés ni capitán, y sí inglés, natural de Londres, que fue teniente y vendió su comisión, y actualmente se ocupaba de escribir en la oficina de los americanos, y que lo conoció por la vía del jesuita Anger, y le trató como a los demás, como en romance o con ficciones, y que sólo le dio los mismos papeles que ya tiene declarado en París, como consta por su recibo, pero que no le ha dejado cofre ninguno, ni otros papeles, ni comisión, ni encomienda, más que las relativas a las mismas ficciones, y responde.

"En cuyo estado, por ahora cesó su señoría en esta declaración, para continuarla siempre que convenga, expresando el declarante ser la verdad por el juramento hecho, en que se afirmó, ratificó y lo firmó, que es de edad de treinta y cuatro años; dicho señor lo rubricó, de que yo, el infrascripto, doy fe. — Está rubricado — *Luis Vidal y Villalba* — Ante mí — *Francisco Antonio Suárez.*"

[36] Ellos eran un tal Don Juan y un tal Uger o Anger, según se colige de las cartas de Vidal, pero "Don Juan" no era sino el mismo Juan José Godoy, y el Uger o Anger no parece sino otro disfraz del mismo jesuita cuyano. Ciertamente no hubo en Inglaterra, en esa época, jesuita alguno de tal apellido.

Con fecha 18 de junio de 1785 el embajador español escribía a Floridablanca que: "Alguna vez he hecho mención de hallarse todavía aquí el ex jesuita Godoy, que vino durante la guerra y trajo malos proyectos. No se le ha dejado de observar, aunque es muy astuto y procura guardarse.

"En este instante me viene la especie de que ha mudado de habitación y se ha puesto (como suele practicarse cuando se exige reserva) en casa de un mensajero, suponiéndoseme que es con la formal intimación de no tratar con español alguno. Me añaden que, consiguiente a esta disposición, partirá en breve dicho sujeto para América, y verosímilmente para la Mar del Sur; pero aún no han podido rastrear si irá solo o acompañado, con fuerzas o sin ellas, y por qué rumbo.

"Tengo por el pronto esta noticia tal cual es, ínterin pueda yo rectificarla y adquirir otras, que no dejaré de trasladarle, ni de vigilar sobre un asunto que podría ser de la mayor consecuencia.

"Haya o no expedición de enemigos contra aquellas partes, es preciso suponer que los deseos de esta nación son contrarios, desde la separación de sus colonias, con que está rabiosa; y así en dichas provincias se debe siempre proceder como si estuviésemos en guerra viva." [37]

Con o sin fundamento, cierto es que a la actuación londinense de Godoy se había llegado a dar una importancia mucho mayor de lo que en realidad tenía, ya que, hechas las paces en 1783, Inglaterra estuvo muy lejos de molestar a España. Por eso la acción de Godoy fracasó, como también la de Miranda. A uno y otro se refería el embajador, en su misiva del 12 de julio de ese mismo año: "Por lo que toca al ex jesuita Godoy, subsiste aquí en los mismos términos, y no hallo cosa cierta acerca de su próxima partida. Miranda sigue del modo avisado; cada día trata más gentes del país." [38]

Don Bernardo del Campo, sin embargo, no las tenía todas consigo y es evidente que la actuación silenciosa de Godoy y la ruidosa de Miranda le preocupaba no poco, y hasta temía que hubiesen llegado a conseguir del gobierno inglés las necesarias fuerzas para efectuar una invasión sobre las provincias ultramarinas de España, y promover la emancipación de las mismas. Su preocupación no disminuyó, sino que se acrecentó, cuando supo que Godoy se había ido de Londres, sin saberse su destino, aunque se daba por descontado que había sido a América. En un principio, se pensó

[37] Miguel Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy*, pp. 100 y 101.
[38] Idem: *Ibídem*, p. 101.

que habría pasado a las bases inglesas de la costa de los Mosquitos, después se creyó que a Canadá o a Jamaica, hasta que se supo de cierto que se hallaba en Charlestown, en los Estados Unidos.

Véase lo que el embajador escribía al ministro español, con fecha 6 de agosto de 1785: "El ex jesuita Godoy ha permanecido, desde la expedición de mi último extraordinario, en el mismo alojamiento que avisé, sin dejarse ver de nadie; pero de unos diez o doce días a esta parte, se ha retirado o desaparecido de él. Apenas se notó esta novedad, se procuró rastrear su paradero, y, por las especies que se han podido ir combinando, parece haber salido de Londres con el objeto de embarcarse para América. No se descubre que haya embarcación alguna con destino misterioso, como podría haberla, si se tratase de ir hacia Buenos Aires; pero esto no basta para asegurar lo contrario.

"Lo que puedo decir es que de resultas de haber dado el cónsul inglés, [con] residencia en Barcelona, la primera noticia del desastre que tuvieron las tropas españolas en la jurisdicción de Buenos Aires (de que han hecho mención las gacetas extranjeras, y V. E. sabrá el fundamento que hubiere),[39] algunos de estos ministros anduvieron muy alborotados, pasando dicha relación de mano en mano, y llegaron a creer que había en aquellas provincias una grande conmoción; con que si, al mismo tiempo, el ex jesuita los ha inflamado con otras bellas perspectivas, no sería de extrañar que, a la buena ventura y bajo mano, arriesgasen algunos socorros en armas y municiones bajo la dirección del mismo sujeto, porque si fuere cogido, pasará todo por tentativa de éste y de sus coligados en aquel país. Si existiera tal embarcación con el destino indicado, sería materia casi imposible de descubrirlo con certeza, porque su expedición y despacho puede también hacerse como para la costa de África y comercio de negros, a cuyo tráfico llevan siempre los efectos dichos de armas y municiones.

"Por otro lado puede recelarse que el ex jesuita Godoy se encamine con preferencia a las costas de Mosquitos y Honduras, como de más fácil acceso y, en concepto de estas partes, como más próximas a apoyar una rebelión. En el día, parece que se aprontan cuatro regimientos para embarcarse, y también cinco porciones de artillería; aunque milord Garmarthen me protesta, sobre su honor, ignorar haya otra cosa que el mudar las guarniciones de diversos destinos, pero este conjunto de cosas basta para mantenernos en zozobra, mientras no veamos más claro. Ya me hará V. E. la jus-

[39] Se refiere a la proyectada invasión inglesa en 1780 que, según se decía, debía acaecer en apoyo de Tupac-Amarú.

ticia de creer que no me descuidaré, y reconocerá igualmente con cuánta precaución deben vivir nuestros jefes y comandantes en toda la América." [40]

Terminaba el embajador su carta manifestando que no sería extraño que Godoy hubiese pasado a los Estados Unidos o "con más verisimilitud" al Canadá, por cuanto hay el antecedente de que el mismo Godoy "se ha explicado siempre muy deseoso de situarse de un modo u otro" en el continente americano.

La desaparición del jesuita argentino preocupó no poco al gobierno español, ya que, inmediatamente se previno a las autoridades todas de América para que estuviesen sobre aviso. Como escribía Floridablanca, en 3 de setiembre de 1785, el rey había dispuesto la captura de Godoy, y don José de Gálvez, ministro de Indias, había trasmitido las órdenes convenientes. Para la identificación de la persona del jesuita argentino, se dieron, en esta coyuntura, las características de su persona: [41] "Su nombre de pila Joseph; su país, Chile, en donde tiene dos hermanos y poseen en el día las haciendas que él dice le pertenecen; edad sesenta años pasados; estatura mediana; flaco; una cicatriz muy fuerte en la frente; pelo y cejas negros, pero es muy calvo; hombre poco aseado, especialmente con el uso del tabaco de polvo de todas clases; falto de algunos dientes."

Su patria era el Chile de entonces, cuando la jurisdicción política de Santiago se extendía al Cuyo actual; su nombre no era José sino Juan José; su edad era de cincuenta y siete, pero sin duda aparentaba más, debido tal vez a su situación de exilado, en la que las privaciones y desvelos habían sido no pocos; la cicatriz en la frente se debió a una caída, cuando iba rumbo a Inglaterra, como ya dijimos.

La paz angloespañola de 1783 resultó nefasta para Godoy, ya que vino a desbaratar sus planes; había llegado a Londres en momentos propicios, cuando Inglaterra estaba en guerra con España, pero demasiado prematuros para que el gobierno británico pudiera abocarse a una empresa tan dudosa como la emancipación total de Chile, Perú y Paraguay; lo más a que podría aspirar era a conquistar nuevas posiciones para el futuro, ya que la fracasada intentona contra el Río de la Plata de 1781-1782, decía a las claras que las cosas no estaban aún preparadas. Con la paz de 1783 ya nada

[40] Miguel Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy*, pp. 102-103.

[41] En 1933 al publicar este documento nos valimos del original existente entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, ms. 1456. Batllori cita otro ejemplar existente en el Archivo Nacional de Bogotá, *Curas y obispos*, t. 20, f. 86 r.

había de esperarse. Así lo debió de ver Godoy por más que el gobierno español estaba en la persuasión de que podía haber una intentona, si no oficial, semioficial, de parte de Inglaterra.

Los Estados Unidos de Norteamérica, como escribe Batllori, fueron la "última esperanza" de Godoy, y fueron el lugar de su perdición.[42] El entonces virrey de Santa Fe de Bogotá, don Antonio Caballero y Góngora, informado por el ministro de Indias, don José de Gálvez, en carta del 7 de setiembre de 1785, se puso en movimiento para saber del ex jesuita y, por medio de un tal José Fuertes, llegó a saber que se encontraba en Charlestown y en casa de un tal Diego Trebejo. Fuertes moraba en Jamaica y, con fecha 9 de febrero de 1786, escribía a Caballero: "me manda V. E., que, respecto de lo perjudicial que puede sernos el tal Godoy y de la utilidad que resultará al Estado de su aprensión, me valga de algunos de los españoles que puede haber en esta isla fieles al rey, o de cualesquiera otros que sea de mi satisfacción, para que, enviándole inmediatamente a Charlestown con pretexto de comercio o de malcontento en nuestros dominios, u otro cualesquiera, se introduzca con los referidos sujetos y logre sacarlos, y principalísimamente al ex jesuita, y llevarlos a ese puerto o a cualesquiera otro de ese virreinato".[43]

Desgraciadamente así se hizo. Un tal Salvador de los Monteros, en compañía de un tal Bartolomé López de Castro, se dirigieron en una nave a Charlestown y se entrevistaron con Godoy. Aunque hallaron en él a un "hombre de mucha cautela y serenidad y que tiene premeditadas respuestas para todo", le llegaron a convencer que iban de parte de los católicos de Jamaica, quienes se hallaban sin sacerdote, que los atendiese. Godoy aceptó el ir allá y, al efecto, suscribió un contrato con Monteros y López de Castro, y se embarcó. El engaño continuó en el barco, y se hizo creer al ex jesuita que las tempestades impedían ir directamente a las Antillas Inglesas, y que era necesario aportar a Cartagena, pero que no tuviese recelos, porque al estar en ese puerto le esconderían de suerte que nadie sabría de él. Pero lo mismo fue llegar a Cartagena y ser arrestado y encarcelado en las prisiones de la Inquisición. El hecho acaeció el 14 de julio de 1786. Por las conversaciones de a bordo, dijo Monteros haberle oído decir que "debía levantarse nuestra

[42] Miguel Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy*, p. 89.

[43] Carta citada por Miguel Batllori (*ibídem*, p. 89, n. 26). Gálvez, en su misiva del 7 de setiembre, a que nos referimos en el texto, manifestaba que había "recelos fundados de que [Godoy] puede llevar el objeto de sublevar o perturbar alguna de nuestras posesiones". (Biblioteca Nacional de Buenos Aires, ms. 1456.)

América española como había sucedido con la Septentrional" y que "el contrabando lo debemos hacer sin pecado", ya que "el rey les ha robado mucho y que no les da nada en correspondencia".[44]

Éstas fueron las declaraciones de Monteros, pero Godoy se encerró en un absoluto mutismo; sólo negó sus supuestas maquinaciones en Norteamérica, en favor de una sublevación de la América española. Como era de esperar, no se le creyó y, en conformidad con órdenes venidas de la Península, se dispuso su envío a la misma. Así se hizo: en julio de 1787, el virrey de Santa Fe de Bogotá lo remitió al gobernador de La Habana, para que éste le remitiese, habiendo ocasión, a España. En 28 de setiembre de ese año estaba ya Godoy en Cádiz, y se le encerró en el convento de San Francisco, pero el 10 de diciembre se le trasladó al castillo de Santa Catalina, donde terminó sus días, en fecha que nos es desconocida.

Con sobrada razón, se extraña Batllori [45] de que "las más importantes historias generales de la independencia hispanoamericana, o no citan siquiera [a Godoy], o relegan su nombre a una nota", como si no fuera una de las más grandes figuras primerizas en la historia de la emancipación americana, y en particular en la argentina. Ni Levene, ni Corbellini, ni historiador alguno de cuantos han pretendido escribir, en forma exhaustiva, los antecedentes de la Revolución de Mayo, han mencionado siquiera el nombre de Juan José Godoy, mucho menos le han dedicado una página justiciera. ¡Y pensar que ciertos escritores han ido a buscar precursores hasta debajo de las piedras, otorgando la gloria de "precursor" a quien murmurara contra el rey o se negara a descubrirse al paso del pendón real! Godoy fracasó, es cierto, pero también fracasó Miranda, y ni uno ni otro sería "precursor" sino autor o fautor, si no hubiese fracasado. Sin embargo es inmensa la aureola que circunda el nombre y la acción de Miranda, y es nula la de Godoy, con haber sido no tan sólo precursor, sino "el precursor del precursor", ya que dos años antes que Miranda, trató de la emancipación de las colonias hispanoamericanas, buscando para ello el apoyo de Gran Bretaña o de los Estados Unidos.

[44] José Aníbal Verdaguer: *Historia Eclesiástica de Cuyo*, p. 403. También declaró que le había oído decir que "no tenía obligación de rezar [el Breviario]" porque el rey le había quitado la renta que disfrutaban los jesuitas.

[45] Miguel Batllori: *Maquinaciones del Abate Godoy*, p. 91.

CARTA DIRIGIDA

A LOS

ESPAÑOLES AMERICANOS.

POR

UNO DE SUS COMPATRIOTAS.

Vincet amor Patriæ.
,, El amor de la Patria Vencerá.

Buenos-Ayres:

Reimpresa en la Imprenta de la INDEPENDENCIA.

1816.

El jesuita peruano Juan Pablo Vizcardo
"dio la primera clarinada en 1791 con su Carta a los españoles americanos".

Juan Pablo Vizcardo
el "promotor" de la emancipación hispanoamericana

En Buenos Aires y en el decurso de 1816, muy posible y muy probablemente en los primeros meses de ese año, que fue el de la Independencia nacional, publicóse por la Imprenta de Gandarrillas un tomito en octavo, conteniendo 22 páginas, cuyo título dice así: *Carta dirigida a los Españoles Americanos por uno de sus compatriotas*, cuyo autor no era otro que el jesuita peruano Juan Pablo Vizcardo.[1]

[1] El único ejemplar conocido se halla en poder del señor Oscar E. Carbone, quien tiene su residencia en Buenos Aires. Hasta el presente, sólo se sabía que en 1816 y en la ciudad de Buenos Aires se había reeditado la *Carta* de Vizcardo, pero de la misma no se conocía ejemplar alguno. Antonio Zinny (*Bibliografía Histórica de las Provincias Unidas del Río de la Plata, desde el año 1780 hasta el de 1821*, Buenos Aires 1875, p. 186) había dado la noticia, pero no parece que hubiese visto copia alguna.

Gracias al generoso ofrecimiento del señor Oscar E. Carbone, hemos podido ver y examinar el ejemplar que él posee de librito tan raro, y es un volumen en 16º, de 32 pp.

Carátula. Tapa original. Portada. V. con la advertencia del editor. Texto de la carta, pp. 3/27. *América baxo el yugo español...*, pp. 28/32. Contratapa.

En la portada, que reproducimos, se halla la firma y rúbrica del general Álvarez de Arenales, lo que probaría que este volumen estuvo en su poder. En la parte escrita en Buenos Aires en enero de 1810 se lee entre otras cosas: "Americanos: apresuraos en declarar vuestra independencia y procurad de establecerla sobre bases de una libertad racional..." Más adelante: "Llegó por fin la hora de sacudir el yugo que ha tres siglos soportáis por aquellos que en vez de ser nuestros hermanos, han sido..." Así el estilo, como las citas de los escritos de Jovellanos que hace el autor de este discurso, indicaría que fue Mariano Moreno quien lo escribió. Consta, por otra parte, que Moreno poseía una copia manuscrita de la *Carta* de Vizcardo. En el apéndice IV (p. 167) damos las otras ediciones de la *Carta*, según el elenco publicado por el historiador peruano Padre Rubén Vargas Ugarte: *La Carta a los Españoles Americanos de Don Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*, Lima 1954, 132 pp.

Además de esta obra y la de Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica* (Caracas 1953, publicación nº 10), nos hemos valido de las publicaciones siguientes:

Jerónimo Alvarado Sánchez: *Dialéctica democrática de Juan Pablo Vizcar-*

Esa carta, poderosa clarinada en vísperas de los sucesos de 1810, había contado con el apoyo entusiasta de Francisco de Miranda, quien, valiéndose del original existente entre los papeles de Vizcardo, la hizo traducir al francés y la hizo publicar con el título de *Lettre aux Espagnols Américains par un de leurs compatriotes* [2] y a los dos años se publicó en castellano en Londres [3] y la reeditó William Burke en sus *Additional reasons for our immediately emancipating Spanish America.*[4] "The Edinburgh Review" que, a principios de la pasada centuria era una de las tribunas máximas del pensamiento europeo y una de las publicaciones más vastamente conocidas y que marcaba rumbos en la ideología y en la acción del mundo civilizado, dio a conocer la índole y los objetivos del

do. Notas sobre el pensamiento y la acción de un precursor peruano de la Emancipación Americana, Buenos Aires 1956, Ediciones Fanal, 20 pp.

José Bravo Ugarte: *Recensión crítica del libro de Batllori sobre Vizcardo.* "Revista de Historia de América", Méjico 1955, n. 40, pp. 712-713.

José López López: *Examen del libro de Batllori sobre Vizcardo.* "Revista de Indias", Madrid 1955, nn. 61-62, pp. 602-603.

J. M. Miguel y Vergés: *Examen crítico del libro de Batllori sobre Vizcardo.* "Revista de Historia de América", Méjico 1954, nn. 37-38, pp. 377-379.

Francisco Mostajo: *Elogio del precursor de la Independencia Juan Pablo Vizcardo, en la actuación solemne con que la Universidad Nacional de Arequipa celebró el segundo centenario del nacimiento del precursor.* "Revista de la Universidad", Arequipa 1948, n. 27, pp. 203-225.

¿Quién fue Vizcardo? "Revista de la Universidad", Arequipa 1948, n. 27, pp. 41-43.

Carta abierta al director de "El Deber" con motivo de colocarse una placa conmemorativa del precursor de la Independencia Americana, Juan Pablo Vizcardo. "Revista de la Universidad", Arequipa 1948, n. 27.

En el Simposio sobre la Causa de la Independencia que tuvo lugar en Lima, en 1956, la *Carta* escrita por Vizcardo en 1792 dio lugar a la lectura de dos ponencias. El doctor G. Vergara Arias leyó un itinerario cronológico-topográfico de la difusión de ese tan importante documento del separatismo americano, y el doctor César Pacheco Vélez destacó una *Carta* anterior a la dirigida "a los españoles americanos", redactada por el propio Vizcardo antes de 1792. Hizo el análisis de la comunicación escrita en Massacarrara por Vizcardo y dirigida al coronel inglés en Liorna, John Udny, el año 1781. Tomando el documento en italiano, publicado por Batllori, destacó cómo las noticias referentes al levantamiento de Tupac-Amarú lo despertaron a un inequívoco separatismo, antes de Miranda, pues lo fundamental de la *Carta* de 1792 está ya dado en la de 1781. (Daniel Valcárcel: *Estudios Americanos,* Sevilla 1957, vol. 14, n. 75, pp. 267-268.)

[2] Filadelfia 1799, 8º, 41 pp. En la Advertencia preliminar se da noticia del autor y se anuncia la publicación de otros escritos de Vizcardo sobre la América Meridional.

[3] *Carta dirigida a los Españoles Americanos por uno de sus compatriotas. Vincet Amor Patriae. El amor de la patria vencerá.* Impreso en Londres por P. Bayle, Vine Street, Piccadilly, 1801.

[4] La *Carta* se halla en pp. 95-124.

librito de Vizcardo.[5] Aunque incurriendo en el error de aseverar que Miranda había incitado a los jesuitas a colaborar en la magna obra de la emancipación americana, siendo así que los jesuitas, a lo menos varios de ellos, habían comenzado esa labor mucho antes que el precursor venezolano, leemos en el número 36 de esta revista, correspondiente a enero de 1809, que "Esta curiosa e interesante proclama es la obra de Juan Pablo Vizcardo, natural de Arequipa en el Perú y miembro de la Compañía de Jesús. Cuando en unión con los demás de su Orden fuė expulsado de todos los territorios de España y se vio privado de su Patria, refugióse en los Estados del Papa, en Italia. En la época en que tuvo lugar la disputa sobre el Nootka Sound y había peligros de una guerra entre la Gran Bretaña y España, y Mr. Pitt tenía a la vista ese acontecimiento, adoptó un plan para revolucionar las colonias españolas de la América, e invitó, por sugerencia del General Miranda, a un grupo de ex jesuitas en Sud América residentes en Italia, a fin de valerse de su influencia a fin de que dispusieran las mentes de los habitantes para los cambios a verificarse.

"Uno de éstos fue el autor de esta proclama, en la que se excita a los habitantes de la América del Sur para que tomen las riendas de su propio gobierno y establezcan así un gobierno benéfico que, desde el primer momento, asegure la felicidad común y abra un camino de relaciones que sea favorable a todos los hombres de sobre la haz de la tierra. Este escritor nada vulgar, pues pone en eviden-

[5] Número 36, 1809, p. 277. "This curious and interesting address is the production of Don Juan Pablo Vizcardo y Guzman a native of Arequipa in Peru, and an Eclesiastic of the Order of Jesus. When the Jesuits were banished from all the territories of Spain, he, with the rest of his Order... was deprived of his country and took refuge in the dominions of the Pope in Italy. At the time when the dispute about Nootka Sound threatened to produce a war between Great Britain and Spain, and when Mr. Pitt, in the view of that event, had adopted the scheme of revolutioning the Spanish colonies in America, he invited at the suggestion of General Miranda, a certain number of the ex Jesuits of South America from Italy, for the purpose of using their influence in disposing the minds of their countrymen for the meditated changes.

"Of their number was the author of the present appeal, in which the inhabitants of South America are called upon by every consideration interesting to human kind, to take the management of their own affairs into their own hands, and to establish a just and beneficent government which may at once insure their own happiness, and open a liberal intercourse of benefits the rest of mankind. This uncommon person who evinces a share of knowledge, of thought and of liberality, worthy of the most enlightened countries, died in London in that month of February 1798, and left the present tract, in manuscript, together with several other papers in the hands of Mr. King, at that time Minister in this country from the United States. It was afterwards printed by means of General Miranda, for the purpose of being circulated among his countrymen."

cia un saber y un pensar y una liberalidad dignos de los centros más iluminados, murió en Londres en el mes de febrero de 1798 y dejó el presente trabajo y varios otros papeles en poder de Mr. Rufus King,[6] que era entonces el ministro de los Estados Unidos en ese país. Después se imprimió, gracias a los empeños del general Miranda para que fuera repartido entre sus compatriotas." [7]

[6] Mitre y otros no pocos han afirmado que su deceso fue en 1791, pero nada respalda esta aseveración.

[7] Como veremos más adelante, no fue Miranda quien sugirió que se invitara a los jesuitas a cooperar con él en la causa de la emancipación de las colonias españolas, ya que ellos se habían adelantado al mismo Miranda en este particular.

Batllori, al analizar la edición en 24 volúmenes del Archivo del General Miranda (Academia Nacional de la Historia, Caracas 1929-1950), recuerda cómo Miranda estuvo dos veces en Italia, en 1785 y en 1788, y después de indicar las rutas que siguió y las ciudades que visitó, escribe que "en varias de las ciudades mencionadas había colonias de ex jesuitas hispanoamericanos, sobre todo en Bolonia y en Roma, pero ni Miranda emprendió esos viajes para entrar en relación con ellos, ni de hecho los trató personalmente. En su minucioso e íntimo, cínico y desvergonzado, a las veces, diario de viaje, sólo notó la amistad entablada con dos ex jesuitas españoles europeos: Esteban de Arteaga, residente en Venecia (II, 13-22), y Tomás Belón, en Roma (II, 66, 69, 92). El que nunca dejó de consignar en su diario paso alguno de importancia política en pro de la independencia sudamericana, no aprovechó en estos dos viajes las dos listas de ex jesuitas hispanoamericanos que le entregaron Arteaga y Belón.

"Ambas han sido publicadas con muchos errores en el t. XV del Archivo. La de Arteaga (XV, 102), que según Miranda contenía sólo los que aquél recordaba que vivían en Bolonia, si bien muchos de ellos residían en Roma, se conserva autógrafa en Caracas, y divide a sus compañeros de exilio por provincias (Miranda, añadió, erróneamente, a los de Chile, a Javier Clavigero y José Castañiza, que eran mejicanos). Belón ofreció, en cambio, por orden alfabético, una «Lista de los jesuitas americanos que actualmente residen en Italia, expulsos de su patria», que abarca 302 nombres (XV, 98-102). Pero Miranda, al añadir una larga nota a la *Lettre aux Espagnols Américains* de Juan Pablo Vizcardo (Londres 1799, pp. 15-19), hizo de las dos listas una sola y atribuyó a la provincia de Méjico todos los de la lista de Belón.

"Aunque Miranda no tratara a esos ex jesuitas hispanoamericanos personalmente, hubo de enterarse en Italia de que muchos de ellos nutrían un amargo resentimiento antiespañol por el duro destierro a que Carlos III los había tan injustamente condenado; y también de que eran gente culta e ilustrada, conocedora de la geografía y de la población de América como pocas personas en Europa. En aquellas listas faltaban los nombres de los dos únicos que realmente trabajaron en Londres en favor de la independencia —Godoy y Vizcardo—, pero Miranda las utilizó hábilmente en favor de sus planes secesionistas en sus relaciones con William Pitt el año 1790 (XV, 128, 134) y con la República Francesa dos años más tarde.

"En toda la leyenda, lo único cierto es que, al morir en Londres el abate Vizcardo, sus papeles pasaron de las manos del ministro americano Rufus King a las de Miranda: la *Lettre* citada, que éste cuidó de publicar primero en su original francés (Londres 1799) y luego en versión española (ib. 1801), pero

En el Simposio de Lima, que tuvo lugar en 1956, y que versó sobre "Las causas de la Independencia Hispanoamericana", el señor César Pacheco Vélez presentó un trabajo intitulado *Un valioso antecedente: La Carta de Vizcardo.* No se refiere a la *Carta* de 1791, sino a otra "carta", escrita diez años antes y dirigida por Vizcardo al cónsul inglés en Liorna, Mr. John Udny, y publicada por primera vez en 1953 por Miguel Batllori. A la vista de esta carta de 1781, no trepida Pacheco Vélez en afirmar que "el primer planteamiento separatista de que se tiene noticia en América" se debe al jesuita Vizcardo. Las conclusiones a que arriba Pacheco Vélez son las siguientes:

"1. El pensamiento separatista de Vizcardo y Guzmán aparece claro e inequívocamente expresado en 1781, con ocasión de la rebelión de Tupac-Amarú, diez años antes de que redactara la versión definitiva de su célebre *Carta.* Por tanto este nuevo testimonio ratifica para Vizcardo y Guzmán el título de primer precursor doctrinario de la Independencia hispanoamericana, anterior en el pensamiento y en la acción al propio Miranda.

cuyo autógrafo no conservó en su archivo privado; la minuta, apógrafa, de una carta de 1795 ó 97 a un subsecretario británico (probablemente Joseph Smith), incitándole a promover un levantamiento en el Perú (XV, 197-198); una Vista política de la América española, también apógrafa (XV, 216-217); unas *Notas* sobre la América española, autógrafas (XV, 103-104); una historia anónima del Levantamiento de Santa Fe de Bogotá (XV, 27-68), que Vizcardo mismo anotó copiosamente; una estadística de la población de Nueva España que le envió el abate Francisco Javier Clavigero (XV, 223-225), y tal vez algunas piezas más de este volumen XV.

"Miranda usó repetidas veces, en sus escritos, algunos de esos papeles, pero sobre todo cuidó de difundir la *Lettre* y la *Carta* por Europa y por Hispanoamérica, respectivamente (XV, 376, 384-385, 410, 414, 417; XVI, 5, 70), la encomiaba en sus proclamas de 1806 a los sudamericanos (XVI, 110, 130; XVII, 338; XVIII, 105-119, 121; XXIII, 210); la hacía traducir al inglés por W. Burke en 1808 (XXI, 345); la comentaba ampliamente en «The Edinburgh Review» el año de 1809, con la colaboración del conocido publicista James Mill (XXII, *passim*), y difundía así las ideas de Vizcardo entre personajes tan importantes como el duque de Gloucester (XXII, 299), el filántropo William Wilberforce (XXIII, 426) y otros muchos.

"Notable es también el interés que tenía Miranda por las obras americanistas de antiguos misioneros jesuitas, Del Techo, Gumilla, Charlevoix (XXI, 257, 313-314) y de sus contemporáneos Javier Clavigero (IV, 183) y José Ignacio Molina (XVI, 33; XVII, 346; XXII, 352, 354, 362-363). Fuera de esto, la reedición de la fuente principal para la historia del marqués d'Aubarède (XV, 5-27) echa por el suelo sus supuestas relaciones con los jesuitas de Méjico y del Perú; y la publicación de tantas y tan importantes fuentes de primera mano permite asegurar que los firmantes de la tan dudosa convención de París (XV, 198-205), José del Pozo y Sucre y Manuel José de Salas, no tienen nada que ver con los jesuitas." (Batllori: *Archivum Historiae Societatis Iesu*, Roma 1954, t. 23, pp. 645-646.)

"2. Es la noticia de la rebelión de Tupac-Amarú, acogida con gran entusiasmo y optimismo e incluso transformada y desfigurada por las intenciones de Vizcardo, la que ocasiona este primer planteamiento separatista. Aparte de la real significación que el levantamiento pudo tener, no puede ignorarse que en Europa y para peruanos adquirió una significación abiertamente separatista y ocasionó los primeros contactos de Vizcardo con la corte inglesa y el primer esbozo de su plan revolucionario, expuesto con más detalles aún que en la *Carta* publicada en 1799.

"3. Esta carta de 1781 contiene interesantes testimonios, algunos radicales y aun polémicos sobre el «Peruanismo» de Vizcardo, más espontáneos y directos que los que aparecen en la *Carta a los Españoles Americanos*. Así, por ejemplo, cuando dice que nunca ha perdido de vista a su país natal y que puede lisonjearse, a pesar de su larga estancia en Europa, de ratificar en gran parte las ideas adquiridas durante su juventud en los diversos lugares en que vivió: Arequipa, Lima, Cuzco. O cuando dice que ha realizado estudios por siete años en el Cuzco, «único lugar en que se puede adquirir una verdadera idea del Perú» y donde dice haber aprendido «mediocremente la lengua peruana», refiriéndose al quechua. Vizcardo es, pues, un jesuita desterrado que, como el Inca Garcilaso, va alimentando con nostalgia su peruanismo, el cual se ahonda y acendra precisamente por el destierro, circunstancia ésta que no lo desarraiga o desvincula, como a otros, sino que, por el contrario, lo mantiene en constante actividad, esperanzado en el retorno a la patria. A pesar de haber dejado el Perú a los 20 años de edad, como el Inca Garcilaso vivió constantemente con la imagen de la patria presente y procuró estar siempre enterado de lo que en ella ocurría; la realidad peruana de los dos últimos decenios del XVIII actúa claramente en su conciencia.

"4. La carta de 1781 contiene un testimonio sugestivo y curioso sobre la concepción que Vizcardo tenía de nuestra realidad social. Hace una defensa cariñosa y ardida de los criollos peruanos, a los que considera «jefes natos» del país, aliados a mestizos e indios contra el enemigo común: los peninsulares. Este argumento, desarrollado también en la célebre *Carta* posterior, tiene en este documento de 1781 precisiones muy interesantes y curiosas que luego no se repiten en 1799. El motor de la revolución es para Vizcardo el resentimiento de los criollos frente a los peninsulares, y que secundaban mestizos e indios. Para Vizcardo la comunidad peruana está compuesta de criollos mestizos, de indios, de negros y de las demás castas; los españoles representaban al «enemigo», al «extranjero», y contra sus irritantes privilegios estaban todos unidos. El cariño de

indios y mestizos por los criollos se demuestra con claros ejemplos. «No quisiera que V. S. se figurase que estas clases actúan separadamente, antes bien que se imaginase conmigo que tales clases forman un todo político, en el cual los criollos... ocupan el primer lugar, las razas mestizas el segundo y el último los indios...» Tan convencido está Vizcardo de esta «teoría social» del Perú que da por seguro el entendimiento de Tupac-Amarú con los criollos, pues de otro modo le resultarían inexplicables sus éxitos militares.

"5. La acogida que las ideas y los planes de Vizcardo, expuestos en 1781, tuvieron en las autoridades inglesas, determinaron su primer viaje a Inglaterra, sus contactos con la corte de Londres, la maduración de sus proyectos que las circunstancias de la política internacional europea no permitieron actualizar y la redacción posterior, con ocasión del tercer centenario del descubrimiento de América, de la famosa *Carta a los Españoles Americanos*. Esta carta del 30 de setiembre de 1781, escrita en Massacarrara, al cónsul inglés en Liorna, John Udny, ostenta, por todas las razones aducidas, el carácter de importante antecedente y esbozo de su célebre arenga llamada la «primera proclama de la Independencia hispanoamericana» y contiene precisiones muy estimables sobre el pensamiento de la vida de Vizcardo y sobre la vigencia en su espíritu y en su pensamiento de la vida peruana de los dos últimos decenios del XVIII."

Pero volviendo a la *Carta*, según el texto conocido desde 1791, es curioso notar la influencia que ella ejerció en no pocos escritores de época posterior.

Fue precisamente en 1810 cuando se publicó en lengua inglesa una de las obras de mayor envergadura sobre la necesidad de la emancipación hispanoamericana: *South American Emancipation. Documents historical and explanatory, showing the design which have been in progress and the exertions made by general Miranda*,[8] obra que lleva por autor al guayaquileño J. M. Antepara, pero cuya paternidad atribuye Carlos Villanueva al mismo precursor Miranda. Sea lo que fuere de esto, dos cosas son ciertas: la primera es que Miranda tuvo mucho que ver con esa publicación y la segunda es que en ella se cita, se extracta y se pondera la *Carta* de Vizcardo. En ese mismo año de 1810, William Walton *junior* reprodujo fragmentos de ese escrito del jesuita peruano en su *Present State of Spanish Colonies*.[9]

[8] London 1810, 4º.

[9] London 1810, tomo 2, pp. 326-349. Tomamos esta cita de CARLOS PEREYRA: *Historia de América*, Chile, t. 8, p. 212, nota.

Como asevera Ricardo Becerra, hubo una edición caraqueña de 1811, y Rubén Vargas Ugarte confirma esta noticia,[10] pero ni él ni nadie ha visto, hasta el día de hoy, ejemplar alguno de dicha edición. Este argumento negativo nada prueba en contra, puesto que de la edición de 1816, realizada en Buenos Aires, únicamente se conoce un ejemplar y aun ése era desconocido hasta fecha muy reciente. Tan reciente, que si alguien no nos lleva la delantera será ésta la primera vez que se hace una descripción de la misma.[11]

Aunque no nos interesan las ediciones posteriores a la era revolucionaria, digamos aquí que en 1922 Carlos A. Aldao reprodujo la *Carta* de Vizcardo con el título que aparece en algunas de las viejas copias manuscritas: *Verdades eternas. Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas*, y el mismo Aldao la reprodujo en 1928.[12]

Ricardo Caillet-Bois, que ha estudiado con hondura este escrito prerrevolucionario,[13] asevera que "la mayor parte de los escritores que han estudiado este documento coinciden en adjudicarle el calificativo de «notable»; entre otros Becerra, Villanueva, Mancini, Aguilar y Robertson", pero agrega que "*una lectura atenta no nos*

[10] Escribe Vargas Ugarte: "No hemos sido más afortunados que él (Becerra), pero poseemos una copia manuscrita de la *Carta* de Vizcardo, cuyo encabezamiento dice así, en letra de la época: *Carta dirigida a los Españoles Americanos por uno de sus compatriotas.* Impresa en Londres por P. Bayle, de donde se colige que es copia de la edición inglesa de 1801. A continuación se añade: «Adición al Aviso al Público, nº 5, Viernes 2 de Noviembre de 1810», que parece dar a entender que la *Carta* apareció más o menos por entonces en alguna «Gaceta». El manuscrito —en 4º— tiene 9 hojas y al fin se lee: *Con licencia del Superior Gobierno*, como era costumbre en esta clase de publicaciones. Como la edición no es ciertamente de Lima o Buenos Aires, cabe suponer que sea de Caracas."

[11] Existe otra edición argentina contemporánea, publicada en "La Reforma", pequeño periódico bisemanal que aparecía en Merlo, provincia de Buenos Aires, y el texto de la *Carta* fue apareciendo a cuentagotas en los números de 1909 y 1910.

[12] "Revista de Derecho, Historia y Letras", Buenos Aires 1922, t. 65, pp. 452-471, y el mismo autor la incluyó en su trabajo sobre *Miranda y los orígenes de la independencia americana*, seguido de la traducción de *The History of Don Francisco de Miranda's attempts to effect a revolution in South America by a gentleman who was an Officer under that General* (Buenos Aires 1928, 8º, 329 pp.). Además de no concordar estas dos versiones entre sí y en ambas faltar todo un párrafo que se encuentra en el original francés, como ha puesto de manifiesto el señor Ricardo Caillet-Bois en el "Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas", Buenos Aires 1928, n. 37, pp. 104-107.

[13] "Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas", Buenos Aires 1928, n. 37, pp. 84-107.

hace participar de la opinión de tan distinguidos historiadores".[14]

"La *Carta* del ex jesuita está lejos de tener el valor que se le pretende dar. Había derecho a esperar «algo mejor de la pluma de un ex jesuita tan alabado». El trabajo en sí mismo lo reputamos pobre; apoyan nuestro juicio las publicaciones que vieron la luz en el mar de las Antillas, publicaciones de tendencias manifiestamente revolucionarias."

Estos asertos de Caillet-Bois nos parecen excelentes, si juzgamos la *Carta a los Españoles Americanos* con el criterio de hoy y en el ambiente de hoy y a la luz ideológica que hoy nos ilumina, pero, con no ser ninguna pieza de singularísima prestancia ideológica, social o histórica, ella fue en su tiempo, esto es, en las postrimerías del siglo XVIII y en los inicios del siguiente, uno de los documentos que *de facto* más contribuyeron a despertar a los americanos e incitarlos a la emancipación. Otros escritos, como los aparecidos "en el mar de las Antillas" y tal es el caso del titulado *Derechos del Hombre* y la *Canción Americana* fueron quizás más revolucionarios en su lenguaje, por incitar abierta y frenéticamente por la emancipación, pero cierto es que murieron en cierne a manos de las autoridades españolas, mientras la *Carta* de Vizcardo, de expresión más serena y tranquila, pero plena de reflexiones adecuadas a la mentalidad hispanoamericana de entonces, sobrevivió al naufragio y aportó a muchos puertos, como es dado comprobar por las numerosas copias manuscritas y por las muy repetidas ediciones que de ella se hicieron.[15] Hoy nos parece inconsistente, falto de base firme cuanto Vizcardo apunta, pero para la época y para la mentalidad de los hombres de la misma, era sin duda una

[14] *Ibídem*, p. 86. Lo que nos extraña es que CAILLET-BOIS ponga en duda que la *Carta* sea de Vizcardo, pues estampa esta frase: "En 1799 veía la luz por primera vez la *Lettre aux Espagnols Américaines* escrita al parecer por el ex jesuita Juan Pablo Vizcardo y Guzmán" (p. 85).

[15] Picton fue uno de los encargados de introducir la *Carta* en América, y una "prueba de que su traducción se difundió", diremos con Caillet-Bois, la tenemos en que el Gobernador de Margarita y las autoridades de Guayana y Cumaná interceptaron ejemplares de la misma, como escribió JUAN MARÍA AGUILAR: *Antecedentes a la biografía del precursor de la independencia suramericana Don Francisco de Miranda*, en "Publicaciones del Centro Oficial de Estudios Americanos de Sevilla", Sevilla 1919, cuaderno 1, p. 40. La cita es de Caillet-Bois y es también él quien, citando a RUBÉN VARGAS UGARTE, (*Jesuitas Peruanos desterrados en Italia*, "Revista Histórica - Órgano del Instituto Histórico del Perú", Lima 1928, t. 8, p. 226), nos dice que también se enviaron ejemplares a Méjico. Por lo que toca a los ejemplares introducidos en Nueva Granada se refiere también ÁNGEL CÉSAR RIVAS: *Ensayos de Historia Política y Diplomática*, Madrid s. f., p. 125. Allí se dice que la *Carta* era considerada a la par del *Contrato Social* de Rousseau y del *Folleto* de Payne.

terrible lanzada contra la dominación española y no pudo dejar de hacer seguro impacto en muchísimos espíritus. "Las rústicas flechas de los abipones eran tan eficaces en acarrear la muerte, como las escopetas de los españoles", decía ya en su tiempo el gran misionero chaqueño Martín Dobrizhoffer.

Caillet-Bois, tan justo en sus valorizaciones, omite, al referirse a Vizcardo, el enorme valor que esa *Carta,* buena o mala, floja o vigorosa, cobarde o valiente, entrañaba por el mero hecho de aparecer, como aparecía, originada y respaldada por un jesuita. No había exagerado Ramiro de Maeztu cuando aseguró [16] que la expulsión de los jesuitas fue uno de los factores que más eficazmente habían contribuido a indisponer los ánimos de los criollos contra las arbitrariedades de la Metrópoli. Aquel acto de embravecido despotismo, por el que fueron expatriados los jesuitas en 1767, pudo ser aplaudido en algunos centros o núcleos liberales de la Península, pero fue universalmente repudiado en América. No puede dudarse de esta realidad, y la prueba más elocuente la hallamos en el hecho que no bien se produjo la emancipación en las diversas regiones hispanoamericanas, una de las primeras iniciativas fue, doquier, la referente a la vuelta de los jesuitas. Media centuria no había bastado para borrar ni aun para debilitar el altísimo concepto que de ellos tenía la América hispana. Aun más: no pocos de los que pretendieron trabajar en pro de la emancipación, como el famoso Manquiano,[17] se disfrazaron de jesuitas sin serlo para poder así conquistarse más fácilmente los ánimos de las gentes. Estamos enteramente con Vargas Ugarte cuando asevera este insigne historiador peruano que "no puede negarse que la expulsión, primero, de la Compañía, de todos los países de América y luego su supresión impuesta a Clemente XIV por las cortes borbónicas fué un golpe asestado contra la dominación hispánica en América". Madariaga ha dicho con razón que Carlos III no hizo otra cosa sino repetir y poner por obra la frase de Voltaire: *¡Fuera los jesuitas!* Un escritor tan veraz y ponderado como Danvila Collado,[18] resumiendo la actitud de aquel monarca, no duda en afirmar que "en la lucha que se entabló entre el principio de autoridad representada por la Compañía de Jesús y los Ministros enciclopedistas, triunfó la Revolución y bien pudo decirse que Carlos III fue el primer monarca revolucionario de España". En otro pasaje de su obra, que no es posible pasar por alto, advierte certeramente

16 *Defensa de la Hispanidad,* ed. 1936, p. 106.

17 Ricardo Caillet-Bois: *Los ingleses en el Río de la Plata,* en "Humanidades", La Plata 1933, t. 18, pp. 167-202.

18 *Reinado de Carlos III,* Madrid 1893, t. 2, pp. 615-616.

que "entre las misiones que las Órdenes religiosas establecieron en América, deben figurar por su importancia las que fundaron los jesuitas cumpliendo el encargo de su santo fundador. Su cristiana misión alcanzaba a todos y así llegaron a constituir centros de civilización y de poder que les permitió la defensa de los indígenas contra los extraños aventureros que no tenían otro pensamiento, ni más fin, que la violencia y la codicia. Esta influencia nunca cayó en el desprestigio que en diversas ocasiones produjo la rapacidad de los virreyes y es una tesis trascendental apuntada ya por otros escritores si la expulsión de los jesuitas en América *no fue el primer paso para emanciparse de la cariñosa tutela de la madre patria*".[19]

Más adelante recuerda Vargas Ugarte [20] cómo no pocos historiadores, especialmente argentinos y altoperuanos, han insistido en la influencia directa que los jesuitas tuvieron en la causa de la libertad, y esta opinión la ha sintetizado el moderno escritor español Madariaga al atribuir a judíos, masones y jesuitas una activa parte en el derrumbamiento del imperio colonial español. Estas tres hermandades, como él las llama, diversas entre sí y sin ningún lazo de afinidad, al menos por lo que toca a la Compañía de Jesús, se dieron la mano para preparar y aun promover la independencia.

Pero no nos interesa por el momento el traer a colación las ideas que los jesuitas habían sembrado en los espíritus, cuanto al efecto de las multitudes que ellos habían sabido conquistarse y que no aminoró a pesar de los años que trascurrieron entre 1767 y 1810, antes parece que, sin rodrigones algunos artificiales, no sólo se conservó fuerte y vigoroso, sino que con la decadencia de la España gloriosa floreció como nunca había florecido.

En 1784 escribía el gran patriota Ambrosio Funes a uno de los jesuitas expatriados por Carlos III en 1767 y le decía: "*Ni en 18 siglos acabaremos de soltar las raíces que Uds. plantaron en nuestro interior y exterior modo de pensar*",[21] y téngase presente que esas líneas las estampaba a raíz de los sucesos del Alto Perú, donde el levantamiento de Tupac-Amarú había revivido las doctrinas populistas enseñadas por los jesuitas. Cuando acaecieron los sucesos de 1810, apareció como postulado de los diversos pueblos americanos la vuelta de los jesuitas, pero hemos de recordar que aun en la misma España, donde los religiosos de la Compañía de Jesús con-

[19] *Reinado de Carlos III*, Madrid 1893, t. 3, p. 137.

[20] Rubén Vargas Ugarte: *La Carta a los Españoles Americanos de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*, Lima [1954], p. 44.

[21] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta de don Ambrosio Funes, 1784.

taban con terribles enemigos, los diputados americanos en las Cortes de Cádiz exigieron lo mismo. Evidentemente resultó una de las imposiciones de los pueblos que los habían elegido. Fue en efecto el día 16 de diciembre de 1812 cuando, en nombre de sus pueblos, solicitaron que las cortes restablecieran en América a la Compañía de Jesús.[22] Dos años antes se había solicitado idéntica cosa a la Junta Provisional instalada en Buenos Aires, pero a este punto nos referiremos más extensamente al ocuparnos de Diego León Villafañe. El hecho indubitable es éste: ni aun después de medio siglo de ausencia, los hombres de América se habían olvidado de los jesuitas y creían que la vuelta de los mismos sería uno de los mayores beneficios que les podía hacer el cielo.[23]

Retomando el hilo de nuestra historia, tocante a Juan Pablo Vizcardo, hemos de apuntar algunas notas biográficas, en especial aquellas que ponen de manifiesto sus inquietudes en pro de la emancipación de las colonias de Hispanoamérica. Nacido en Pampacolea, en el departamento de Arequipa, el día 26 de junio de 1748, adolescente aún pasó al Cuzco con su hermano José Anselmo, para cursar en el Real Colegio de San Bernardo los estudios de Gramática y Humanidades. Años más tarde, ambos hermanos ingresaron en la Compañía de Jesús, en el decurso de 1761, y en medio de la risueña y disciplinada juventud de entonces, avanzaba en el estudio de las letras humanas cuando le sorprendió la Pragmática Sanción, en la madrugada del 7 de setiembre de 1767. Llegado al final de la larga odisea: Callao, Panamá, Puerto de Santa María, Génova, Ferrara, moró nuestro jesuita en las proximidades de esta

[22] *Diario de las Cortes*, t. 3, p. 305.

[23] Aún más: después de media centuria de vida independiente, a lo menos en Méjico, en el Ecuador, en Chile y en el Río de la Plata, los americanos pensaban de igual suerte. El ambiente intelectual y afectivo, por lo que a los religiosos de la Compañía de Jesús respecta, no había variado y eso explica que el Gobierno surgido a raíz de Caseros, por lo que a la Argentina toca, se preocupara en traer nuevamente a los miembros de la Compañía de Jesús, por ser ésta la aspiración de los pueblos. En sendas cartas del 23 de agosto de 1860, dirigida la una al Romano Pontífice y la otra al General de la Compañía de Jesús, el entonces presidente de la Confederación Argentina, doctor Santiago Derqui, solicitaba el regreso de los jesuitas, o un mayor contingente de ellos, pues ya había algunos, así para las misiones de los indígenas como para la enseñanza. La razón era ésta, valiéndonos de las palabras del mandatario argentino: "la tradición y la historia señalan a dichos Padres como los más idóneos para esta obra de religión y de civilización", y más adelante le decía al Romano Pontífice: "Si vuestra Santidad diera una favorable acogida a mi súplica, yo cumpliría escrupulosamente con el deber de proteger y auxiliar a los Padres Jesuitas que enviare, como lo hago actualmente con los que existen en la ciudad de Córdoba, en cuya casa serían recibidos los que viniesen."

postrera ciudad, consagrado a los estudios de su predilección. Nunca llegó a ordenarse de sacerdote, y en todas las listas de los expatriados, que existen en el Archivo Histórico de Madrid, aparece siempre entre los llamados estudiantes, y eso no sólo en 1769-1771, sino también entre 1775-1778.[24]

Desde que en 1772 el papa Clemente XIV, presionado por las Cortes borbónicas, suprimió a la Compañía de Jesús, lo que permitió a Carlos III y a sus buenos ministros respirar a pulmón abierto los aires de la libertad y de la tranquilidad, las autoridades españolas no fueron tan exigentes respecto a los expatriados, a quienes hasta entonces habían controlado severamente y espiado todos sus actos; pudieron entonces los jesuitas ubicarse donde mejor les parecía y tener dentro de los Estados Pontificios una libertad de acción, de la que no habían gozado hasta entonces.

Vizcardo se hallaba establecido en Massacarrara, próximo al puerto de Livorno, cuando llegó a su noticia las novedades acaecidas en el Perú. Las disposiciones arbitrarias del visitador José Areche produjeron una oposición sorda y amenazadora que llegó a culminar en hechos de tanta magnitud y fiereza como la revolución de Tupac-Amarú en el Perú, de los Catari en la meseta boliviana y de los comuneros en Nueva Granada. Precisamente el Departamento de Arequipa, cuna de Vizcardo, fue uno de los más convulsionados en este levantamiento general.[25]

Vizcardo, que era amigo de Mr. John Udny, cónsul inglés en Liorna, tuvo una entrevista con él, a mediados de 1781, y después de manifestarle los sucesos del Perú, le indujo a que persuadiera a su Gobierno, esto es, al de la Gran Bretaña, que prestara su apoyo al inca Tupac-Amarú, que se había levantado contra el gobierno de Madrid. Vizcardo contaba con un amigo italiano que recibía noticias e informes procedentes de América y los trasmitía inmediatamente al jesuita peruano, sin que las autoridades fiscalizaran esa correspondencia, pues no venía de América directamente, sino de una ciudad italiana. A su vez pasaba Vizcardo esas noticias a Mr. Udny,

[24] Todos estos datos los tomamos de Vargas Ugarte, pero los controlamos e ilustramos con los que tan abundantemente nos ofrece Miguel Batllori en su magnífico estudio sobre *El Abate Vizcardo, Historia y mito de la intervención de los Jesuitas en la Independencia de Hispanoamérica* (Caracas 1953).

[25] Conviene no olvidar que el Padre Vizcardo era amigo de Tupac-Amarú, como lo acaba de recordar el señor Ricardo Piccirilli en su magna obra sobre *San Martín y la Política de los pueblos*, mientras el señor Boleslao Lewin, para quien la noticia no podía ser desconocida, prescinde de ella, por razones que nadie ignora, en su presuntuosa y tendenciosa, además de mistificadora, historia acerca de *La rebelión de Tupac-Amarú y los orígenes de la emancipación americana* (Buenos Aires [1957]).

y éste a Mr. Horace Mann, que era a la sazón el principal agente británico en la Toscana, y Mann las remitía a su Gobierno.

Nada se pudo hacer en favor de Tupac-Amarú, vencido, capturado y descuartizado en la Plaza Mayor del Cuzco, el día 18 de mayo de 1781, pero no por eso se arredró Vizcardo, ni cedió en su campaña contra la dominación española en América. De ese mismo año de 1781, y del mes de setiembre, es una larga carta que escribió al recordado cónsul inglés y que, a juicio de Batllori, es un anticipo de la *Carta a los Españoles Americanos*, ya que se encuentra en aquélla sustancialmente todo lo que habría de desarrollar su autor en ésta.[26]

[26] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 45. Boleslao Lewin es el autor de una maciza y fundamental obra sobre la rebelión de Tupac-Amarú (*La rebelión de Tupac-Amarú y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires [1957], 8º, 1024 pp. Esta obra ha sido justipreciada por el doctor Raúl A. Molina en "Historia", Buenos Aires 1958, año 3, n. 11, pp. 140-145, y por quien esto escribe, en "Estudios", Buenos Aires 1958, n. 495, p. 423), publicada en Buenos Aires en el decurso de 1957, pero recientemente ha vuelto sobre el gran caudillo, ampliando algunas páginas de aquella obra. Tal es la índole de la excelente monografía que acaba de editar ("Universidad", publicación de la Universidad del Litoral, Santa Fe 1958, n. 36, pp. 51-66), en la que se refiere a la formación cultural, a las influencias ideológicas y a la personalidad de Tupac-Amarú.

Hemos clasificado de "excelente" a esta lucubración, pues supera toda mediocridad y esclarece puntos sobre los cuales nadie, que sepamos, había arrojado tanta luz, pero la aversión que el señor Lewin ha demostrado siempre a los jesuitas le ha llevado nuevamente en esta coyuntura a confusionismos y a fallas que sinceramente lamentamos, ya que ese apasionamiento le extravía en la búsqueda sincera de la verdad de los hechos. Según lo había expresado en su obra grande sobre Tupac-Amarú, los jesuitas nada tuvieron que ver con la rebelión de aquel cacique, y por ende era necesario descartar toda vinculación que pudiera haber habido entre esos religiosos y el jefe de la rebelión de 1780.

Pero la tarea no era tan fácil, ya que el mismo señor Lewin se ha visto forzado a reconocer que Tupac-Amarú se educó con los jesuitas, y sabemos que, entre éstos y él, hubo una amistad que no amenguó con el transcurso de los años ni con la distancia que se abrió entre él y sus maestros; aún más, cuando en 1780 José Gabriel se sublevó tan heroicamente, no fueron los enciclopedistas franceses, ni los economistas ingleses, ni los liberales españoles, sino los jesuitas americanos e italianos quienes se empeñaron en que Inglaterra auxiliara al heroico Inca en sus pretensiones. (Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, pp. 198, 201, 215-223.)

Nada de esto pesa en la balanza del señor Lewin y se contenta con decirnos que Tupac estuvo en el Colegio de San Francisco de Borja, donde, como escribió un contemporáneo, toda la instrucción estaba limitada a las nociones de Doctrina Cristiana y a leer y a escribir. A eso, pues, se reduce, el contacto de Tupac-Amarú con los jesuitas.

Reconoce, sin embargo, según se desprende de la lucubración del señor Lewin ("Universidad", p. 53), que algunos contemporáneos afirman que estudió en

En esa misiva, y en el supuesto de que la rebelión de Tupac-Amarú seguía su curso, pues ignoraba aún el fracaso de la misma, le decía a Udny: "hablaré según las luces que puedo tener de aquellos lugares, habiendo nacido y vivido allí hasta la edad de veinte años; y no habiendo nunca perdido de vista mi país natal, puedo

el Colegio de San Bernardo, y no faltan quienes han consignado que se había doctorado "*en ambos derechos, por haber estudiado en el Colegio que el Rey fundó para los caciques*". ("Universidad", p. 64.)

Para quien no está al tanto de los procedimientos educacionales de otrora, estos datos se contradicen o resultan un galimatías: recibirse en ambos derechos en una institución donde la enseñanza estaba limitada a leer y escribir resulta tan irrealizable como risible.

Pero la explicación es sencilla: en el Cuzco los jesuitas poseían cuatro instituciones culturales o educacionales: el Colegio Máximo o Colegio de la Transfiguración, el Colegio de San Bernardo, el Colegio de San Francisco de Borja y la Universidad de San Ignacio de Loyola. Eran cuatro instituciones diversas, pero íntimamente unidas entre sí, y en ellas se enseñaba desde leer y escribir a los hijos de caciques, hasta la *Física* de Rubio y la *Metafísica* de Vázquez.

Esto no se hallará expuesto así taxativamente en libro alguno (mucho le podría orientar al señor Lewin la *Historia del Colegio y Universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco*, de la que es autor el Padre Antonio de Vega, y que el Padre Rubén Vargas Ugarte publicó en Lima, en 1948, con introducción y notas del erudito editor), sino basta estar solidarizado con los documentos escolares de los siglos xvi, xvii y xviii, para saber que ésa era la táctica jesuítica doquier, desde Córdoba del Tucumán hasta Puebla de los Ángeles.

Tupac-Amarú debió de estar con los jesuitas cuzqueños, en el Colegio de San Francisco de Borja, donde moraba y donde aprendió las primeras letras, si es que no las conocía de antes; pasaría después al Colegio de San Bernardo, a cuyas aulas escolares de humanidades y retórica asistiría diariamente, y por fin a la Universidad de San Ignacio, en la que cursaría la Filosofía, la Teología y el Derecho Canónico. Tal vez cursó también allí el Derecho Civil, pero pasó a San Marcos de Lima para doctorarse en este saber. Sin indicar que fuera en Lima, escribe que "*en un documento del Archivo de Indias se llega a decir, puede ser que no ajustándose del todo a la verdad, que «José Gabriel Tupac-Amarú es hombre hábil, y doctor en ambos derechos, por haber estudiado en el Colegio que el Rey fundó para los caciques»*" ("Universidad", p. 64), pero el Padre Pedro Berugini, que se gloriaba de haber conocido y tratado en Lima al infortunado Inca, nos asegura que era "*dottore in gius civile e canonico nel università de Lima*". (Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 216.)

Es posible que hubiese cursado ambos derechos en el Cuzco, y rendido el examen y recibido las borlas en Derecho Civil en Lima, ya que hubo épocas en que la Universidad de San Marcos obtuvo la exclusiva en dar los grados en esa materia, y es también posible que cursara ambas facultades o sola la de Derecho Civil en Lima y se graduara allí en ambas o solamente en la misma, habiendo recibido el doctorado de Derecho Canónico en la del Cuzco.

Pero sea lo que fuere de este punto, Tupac-Amarú conoció y trató, probablemente en Lima, al Padre Berugini (Miguel Batllori: *ibídem*, pp. 45 ss.), y lo que es más, por la enorme trascendencia del hecho, pudo conocer y pudo tratar en el Cuzco mismo con el Padre Juan Pablo Vizcardo, el justamente

lisonjearme de haber, durante mi larga residencia en Europa, ratificado [27] en gran parte las ideas adquiridas, siendo joven, en las diversas ciudades en que viví: Arequipa, Cuzco, Lima, etc., habiendo viajado por un territorio de más de trescientas leguas y hecho mis estudios por espacio de siete años en el Cuzco, único lugar en que se puede conseguir una verdadera idea del Perú y donde aprendí medianamente la lengua peruana.

"Según Vizcardo, la revolución tenía que venir, sin género de duda, tan pronto como se quebrase el equilibrio entre las diferentes razas. «Los criollos... alimentan de antiguo un secreto resentimiento por el olvido en que eran tenidos en la corte, excluidos de los cargos, impedidos en sus empresas comerciales; ellos veían sucederse cada día los europeos en los honores y en las riquezas, para cuyo logro habían sus padres derramado tanto sudor y tanta sangre, sin que la conspicua nobleza, de que muchos de ellos pueden, con razón, gloriarse, les eximiese del desprecio insultante de los europeos.»

llamado "precursor de precursores", a la par del argentino Juan José Godoy. Desdeñar todo esto, porque está con liga jesuítica, no es de un historiador honesto y que sinceramente busca la verdad.

Si Tupac-Amarú estuvo en el Cuzco entre 1753 a 1763, íntimamente vinculado con los jesuitas, uno de éstos se llamaba Juan Pablo Vizcardo y se hallaba en esa ciudad y en las mismas aulas que aquél, entre los años 1758 y 1767, y el hecho de que el caudillo militar fuera cinco años mayor en edad no impide que el caudillo ideológico, aunque de menos años, influyera en él. No nos consta positivamente esta influencia, pero sabemos que Vizcardo llama "su amigo" a Tupac, y se interesó sobremanera en que la sublevación, iniciada por él, contara con el apoyo de Inglaterra, y a este fin no dejó piedra por mover.

Ante estas realidades nos parece que el dejar de lado las ideas de Vizcardo, así las expresadas en su célebre *Lettre*, como las manifestadas por él diez años antes (Miguel Batllori: *ibídem*, pp. 45 ss.), o sea en 1781, y buscar la génesis de las ideas de Tupac-Amarú en la *Enciclopedia* y en los *Comentarios* de Garcilaso, nos parece poco serio. Traer a colación a Miguel Montiel "caxonero de la calle de los judíos" ("Universidad", p. 56), para probar que dichos *Comentarios* afectaron al gran caudillo, y no mencionar siquiera a Juan Pablo Vizcardo, tal vez por la sola razón de ser jesuita, es algo que no condice con la objetividad e imparcialidad de la historia. El señor Lewin tiene la extraordinaria habilidad para encontrar judíos a cada paso, y los destaca y los enaltece, pero al dar con un jesuita vuelve la mirada a otra parte y se alegra de no haberlo visto.

No desconocemos el extraordinario mérito del señor Lewin de haber trabajado sobre un tema que pertenece, como él se expresa, a los temas más ignotos, pero lamentamos que una inquina, que creemos injustificada en todo hombre cuerdo, y que consideramos nefasta en todo historiador ecuánime, le haya llevado a ocultaciones en perjuicio de su tan admirado Tupac-Amarú.

[27] Dice *rettificato* probablemente por *ratificato*, como manifiesta Batllori, quien reproduce este documento en *El Abate Vizcardo* (pp. 204-211), habiéndolo tomado del Public Record Office de Londres.

"Todas las demás razas superaban a los criollos en su antipatía hacia los españoles, y «mil veces el imperio español se habría visto comprometido, si los criollos, que hubieran creído contraer una mancha indeleble en el honor, si faltasen a la fidelidad debida a su soberano, no hubiesen frenado con la autoridad y aun con la fuerza, los ímpetus de los mestizos, mulatos libres, etc.». Éstos, en cambio, «han conservado siempre tal respeto y amor hacia los criollos que en cualquier ocasión, a una sola señal, se habrían sacrificado por ellos». Y aquí se extiende a probar esa diferencia entre criollos y españoles en la mentalidad india, con datos lingüísticos y con hechos históricos de las últimas sublevaciones." [28]

Así era el Perú que personalmente había conocido Vizcardo y por eso aseguraba que, desde 1767, "todo ha contribuido a fortificar tales vínculos y a reunir todos los ánimos en un mismo deseo de sacudir su yugo, de todos aborrecido", y se llenaba de alegría al saber que precisamente "en este momento las «Gacetas» nos anuncian que el comodoro Johnstone ha entrado en el Río de la Plata con tres mil hombres de desembarque. Yo no puedo conmigo mismo por la alegría de ver a los ingleses en posesión del lugar más importante, el único por el que los españoles podrían atacar al Perú con alguna esperanza de éxito. Este acontecimiento nos revela la prudente conducta de los providentes ministros de la Gran Bretaña".

Erradamente suponía que esta invasión era una realidad, y erradamente suponía que la sublevación de Tupac-Amarú seguía su curso triunfador, y por esto urgía a su amigo británico para que presionara al gobierno de la Gran Bretaña a fin de que ayudara al heroico inca, y agregaba: "Si la pobreza de mi estado no me retuviese, volaría [yo] a Inglaterra, y estoy seguro que, a mis ruegos, no rehusaría aquella generosa nación el devolverme a mi patria, de la que ya se ha hecho aliada. Le ruego, pues, Señor, que considere las ventajas que reportarán los ingleses si yo les acompañare en esta grande empresa."

Vizcardo no veía el momento de realizar sus ideales en pro de la emancipación de la América hispana, y por eso exponía cómo la época del año, el mes de noviembre, era el más adecuado, y él sabía la lengua quichua y así podría, inmediatamente, ponerse en contacto con los indígenas, y como además le eran bien conocidas las costumbres, los usos y los "prejuicios" de los mismos, los podría llevar a que apoyaran la invasión inglesa. Desgraciadamente no sabía inglés, pero como entendía y hablaba, aunque medianamente, el francés, podría por medio de este idioma entenderse con los ofi-

[28] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, pp. 48-52.

ciales ingleses y ser intermediario entre ellos y los habitantes del Perú. Por otra parte, hacía notar que, además de pertenecer él a una de las mejores familias peruanas, era hombre de cultura nada vulgar, y estas dos cosas le abrirían muchas puertas, y a lo mismo ayudaría su largo trato con tantos jesuitas "iluminados", nacidos en aquellas tierras, cuyas vinculaciones con el pueblo peruano eran ponderables. Todo esto le hacía muy apto para esta empresa. Aún más: "el ejemplo que de mí tomarían muchos de estos jesuitas americanos, si viesen que yo hallaba protección y buena acogida entre los ingleses, debe también tenerse en cuenta".

Como las cosas de palacio van despacio, y Vizcardo quería apurar los medios, resolvió pasar personalmente a Inglaterra y, al efecto, solicitó del cónsul inglés le facilitara el viaje. Mientras el agente británico contemplaba esta petición, remitió al secretario de Estado, y lo era el conde de Hillsborough, la carta del jesuita peruano, en la inteligencia de que podría ser de interés, y remitió también otras misivas posteriores de Vizcardo, en las que éste proponía un nuevo plan de ataque a realizarse por los ingleses en el Perú. Opinaba que bastarían cuatro barcos de línea y dos fragatas para apoderarse de Lima y, con la captura de esta ciudad, se produciría un levantamiento general en el que le cabría a Vizcardo una parte muy importante. Una vez conquistado el Perú se pasaría a Panamá, que estaba mal guarnecido por los españoles, y aunque esto segundo fracasara, lo primero sería una realidad y permitiría a los ingleses asentar con firmeza el pie en la América española.

Tan esperanzados estaban los dos hermanos jesuitas, José Anselmo y Juan Pablo, que, a mediados de 1782, creían poder realizar una obra de conjunto: el primero iría al Perú y, gracias a sus influencias, prepararía el campo de operaciones, mientras el segundo pasaría a Londres y se uniría a la tropa inglesa destinada a desembarcar en aquel país. Udny informó a Mann de estos proyectos de los dos hermanos, y éste los manifestó a Fox, que era entonces secretario en el Foreign Office, y después de decirle que, a su juicio, los dos jesuitas peruanos eran "hombres muy sensibles y bien informados, tanto de la situación de los lugares geográficos como del carácter y sentimientos de sus habitantes",[29] manifestaba que había aprobado el que ambos pasaran a Londres con el objetivo de llevar adelante tan atrevidos proyectos. Anotaba que llevaban nombres ficticios, y éstos eran Paolo Rossi y Antonio Valesi.

El barón de Grantham, que había sucedido a Fox en el Foreign Office, aprobó lo hecho por Mann y le decía que además fue

[29] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 52.

aprobado por el mismo rey, y así se lo notificaba. Todavía más: le decía que había conversado con los dos jesuitas y los halló "personas muy inteligentes y bien intencionadas". Como ya apuntamos al referirnos al jesuita Juan José Godoy, éste había aportado a Londres, con análogos objetivos, un año antes que sus dos hermanos de religión, y tres años antes que hiciera igual cosa el llamado precursor de la emancipación americana, Francisco de Miranda. Pero el momento era malo. Inglaterra necesitaba reanudar sus relaciones diplomáticas con España, no obstante haber ésta cometido la torpeza de prestar ayuda a los insurrectos norteamericanos, y por eso suscribió la paz del día 3 de setiembre de 1783.

El desencanto de los hermanos Vizcardo, como el de Godoy, fue enorme y coincidía con las noticias más desalentadoras respecto a las insurrecciones americanas, ya que todas ellas habían sido terriblemente aplastadas. "No puede dudarse, escribe Batllori.[30] que durante su permanencia en Londres [ambos Vizcardo] habían vivido pensionados por el Gobierno británico, por más que ninguna traza de ello haya quedado en los archivos. Ellos mismos hablan de la «generosidad inglesa», cuyos beneficios han experimentado con el más grande reconocimiento"; pero tal generosidad no sería excesiva cuando, a renglón seguido, pueden hablar de «détresse». para salir de la cual no tienen más solución que «lanzarse a los pies» de Lord North «implorando su sensibilidad de espíritu y su humanidad». Debió ser entre febrero y marzo de 1784, que los dos jesuitas, ante el fracaso de sus planes, debido a causas externas irremediables, regresaron a Italia. Juan Pablo se hallaba nuevamente en Massacarrara el 28 de mayo de ese mismo año.

"Sus grandes proyectos se habían desvanecido, por lo que a la Gran Bretaña se refería. pero los dos hermanos estaban muy lejos de abandonarlos. Lo que llama la atención es que el nombre de Juan Pablo no aparezca en las listas de jesuitas antiespañoles que los Padres Arteaga y Belón entregaron a Miranda, cuando éste recorrió la Toscana en las postrimerías de 1785 y en los primeros meses de 1786, y fue recién en su segundo viaje, realizado a fines de 1788, que alguien le sugirió el nombre de Juan Pablo Vizcardo y lo consignó en su lista de criollos contrarios al régimen español." [31] El que Miranda nada supiera de este promotor de la emancipación hasta fines de 1788, evidentemente no prueba que no participara de las ideas separatistas, sino que había obrado con tanto secreto, aun tratándose de sus hermanos de religión, que ni

[30] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 56.
[31] Idem: *ibidem*, p. 73.

castellano en el que estaban redactados aquellos papeles, los puso a disposición de Miranda, quien se hallaba a la sazón en la capital de la Gran Bretaña. Al hacerle esta entrega, le pidió que tradujera al francés los que pudieran tener mayor trascendencia. Así es como llegó a manos de Miranda la *Carta a los Españoles Americanos*, a la que nos referimos al principio de este capítulo.

Aparentemente podría pensarse, escribe Vargas Ugarte,[35] que Vizcardo escribió esta *Carta* a fines de 1791 o a principios de 1792, año en el cual se celebraba el tercer centenario del descubrimiento de América, al que alude en las primeras palabras de esta carta-programa o carta-proclama, "pero es innegable que las ideas contenidas" en ella "son de data muy antigua", y Batllori ha podido verificar que por lo menos datan de 1781, como se comprueba por la carta de setiembre de ese año escrita por el jesuita peruano a Mr. Udny y que el historiador español considera "primer esbozo de la *Lettre*".[36] La observación es de gran importancia, ya que echa por tierra las gratuitas suposiciones de que fuesen la Revolución francesa y el tercer centenario del descubrimiento de América la ocasión inicial de su "ideario independentista".[37]

Como los hechos referidos tocantes a la actuación de Vizcardo lo comprueban abundantemente, le corresponde a este jesuita el primer puesto entre los grandes precursores de la emancipación hispanoamericana, y le corresponde esa gloria con anterioridad al tan ponderado Francisco de Miranda, pero le lleva ventaja y le disputa la supremacía, a lo menos en el orden cronológico, que no es poco, el jesuita argentino Juan José Godoy, de quien nos hemos ocupado en el capítulo segundo de esta monografía.

Es sin duda altísima la gloria de Vizcardo, y con toda razón lamenta Vargas Ugarte que un prócer de esa alcurnia y de méritos tan relevantes como indiscutidos, sea aún tan poco conocido y tan poco apreciado, aunque en la época contemporánea se haya ya comenzado a hacerle justicia. "Ningún escrito, dice Picón Salas en su obra *De la Conquista a la Independencia*,[38] como el de este fraile exaltado se difundió más como arma de propaganda. Se traduce al francés y se imprime en Filadelfia; ha de merecer los honores de una versión inglesa en la respetable «Gaceta de Edimburgo», la distribuirá Miranda en multitud de ejemplares, cuando su primera y desgraciada expedición a Tierra Firme en 1806 y

[35] Rubén Vargas Ugarte: *La Carta a los Españoles Americanos de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*, p. 66.
[36] Miguel Batllori: *El Abate Vizcardo*, p. 45.
[37] Idem: *ibídem*, p. 48.
[38] Idem: *ibídem*, p. 214.

perseguirán el papel curas, inquisidores y oficiales reales como la más peligrosa presa corsaria. Se le puede llamar históricamente la primera proclama de la Revolución y sintetiza de modo perfecto todo lo que entonces podía constituir la dialéctica del hombre criollo en lucha contra la monarquía española: sueño de libertad política y económica: reivindicación e idealización del indio despojado y legítimo señor del suelo: teoría de la soberanía popular y nueva mística de la nación. Lo que en sus frases violentas y lapidarias dice Vizcardo y Guzmán será glosado después en los primeros grandes documentos de la guerra emancipadora, como los hábiles escritos de propaganda del fraile chileno Camilo Enríquez o el *Memorial de agravios* del heroico colombiano Camilo Torres.

"Becerra no duda en afirmar que la carta es muy digna de ser rescatada del olvido en que yace y el mismo D. Andrés Bello no omite mencionar a su autor en versos que se han hecho célebres:

«Ni sepultada quedará en olvido
La Paz, que tantos claros hijos llora,
ni Santa Cruz ni menos Chuquisaca,
ni Arequipa
que de Vizcardo con razón se alaba.»

"Pero, dejando a un lado la primacía que le corresponde en el tiempo, se explica que su lectura despertara el *santo entusiasmo*, de que habla Gual en carta a Miranda, porque las razones en que se funda están expuestas con habilidad no exenta de elocuencia. No es una exposición razonada lo que tenemos ante la vista, ni el cálido temperamento del autor lo permitía, sino un discurso o arenga y, tal vez, por este motivo, Vizcardo, a quien no se ocultaban las deficiencias y yerros de la administración española, pero que tampoco podía negar las ventajas que de ellas se nos siguieron, recarga o acentúa algunas veces las pinceladas desfavorables, cosa que, por otra parte, no debe sorprendernos en un hombre amargado por el infortunio y cuyos ideales se han visto tronchados en flor por una Real Orden del gobierno colonial.

"En cambio, Vizcardo acertó sobremanera en enfocar el problema de la independencia dentro de su propio marco, no como una reivindicación de la raza indígena oprimida y despojada que aboga por un derecho del cual se le ha privado injustamente, sino como un movimiento exigido por la naturaleza misma de las cosas y hasta la posición geográfica. Lo primero hubiera sido un tanto tardío y, además, la sociedad americana de entonces no podía decirse que la compusieran únicamente los indios, pero sí era verdad

que había llegado a edad competente para emanciparse y librarse de una tutela que resultaba sobre enojosa retardativa, porque entorpecía su desenvolvimiento y su progreso. Por lo mismo, está muy lejos Vizcardo de ese indigenismo, falso e inoportuno, que en los tiempos modernos han invocado algunos demagogos, más por propia conveniencia que por conmiseración a una raza que, dicho sea de paso, tuvo un papel secundario en la lucha por la independencia. Por eso Vizcardo, consecuente con su sentir, dirige su *Carta a los Españoles Americanos*."

El mismo historiador, de quien son estas cláusulas, recuerda también cómo Vizcardo y Guzmán en su *Carta* aduce el argumento de la soberanía popular, tan arraigada en la tradición jurídica española, "e invoca el sano y legítimo amor a la justicia y la libertad que caracteriza al pueblo español y hace ver la inconsecuencia de su gobierno que echa en olvido estos principios en la América. No se escapa a su clarividencia el preponderante papel que los asuntos económicos juegan en la vida de los pueblos y lamenta con razón que la metrópoli no haya puesto la atención debida en el desarrollo de sus colonias de ultramar, fomentando sus riquezas y cuanto pudiera contribuir a su bienestar material, preocupada casi exclusivamente en beneficiarse a sí misma a costa de sus súbditos de allende el océano.

"Fuera de esto, en las páginas de la carta no deja de traslucirse, por instantes, la índole peculiar del autor, educado en un hogar cristiano y miembro un tiempo de una Orden religiosa que dentro de su país y fuera de él gozaba muy merecido prestigio. En el recuerdo que hace de la inicua supresión de la Compañía y del indigno trato que se dio a sus hijos en el destierro, se descubre al jesuita, víctima de la saña y mal disimulado volterianismo de los ministros de Carlos III.

"Finalmente, el párrafo con que pone fin a su *Carta* tiene para nosotros visos de profecía, porque al augurar para la América independiente los bienes que trae consigo la paz, la unión, la justicia y el progreso humano, no hizo Vizcardo sino columbrar un futuro que es todavía, si se quiere un ideal, pero un ideal por cuya realización se trabaja tesoneramente y con optimismo en todos los países que se extienden desde el Labrador hasta las tierras que emergen frente al antártico sur.

"Atinadamente M. Giménez Fernández dice de esta *Carta* que ella «proporciona la base de coincidencia doctrinal a los núcleos intelectuales criollos apegados a la tradicional enseñanza escolástica de matiz populista, con aquellos otros elementos agitadores revolucionarios enamorados de los principios de 1789, menos ex-

tensos pero mucho más activos, cuya conjunción transformó los frecuentes motines al grito de ¡Viva el Rey y muera el mal gobierno!, en un movimiento revolucionario encaminado a lograr la independencia, bien bajo la soberanía nominal de la Corona, ya prescindiendo bien de ésta. Vizcardo agrupa en su *Carta* argumentos tan dispares contra la soberanía española, que mientras unos, sacados de Las Casas y el Inca Garcilaso, no pueden ser más eficaces para los apegados al criterio tradicional, otros, citando a Montesquieu o razonando como Voltaire y Rousseau, pero usando términos ambiguos, satisfacen a los innovadores sin asustar a los timoratos y sin que falten certeras alusiones ni feroces sarcasmos contra el despotismo borbónico, incumplidor de pactos como el de Zipaquirá, y en especial la relación de la cruel expulsión y destierro de los jesuitas, adobada innecesariamente con la sensiblería de la época, para más aprovechar la fuerza política de sus amigos a favor de las doctrinas insurgentes».” [39]

Como ya indicamos, Vizcardo legó a Rufus King todos sus papeles, y éste los puso a disposición de Miranda; quien, a su vez, dio preferencia a la *Carta* y, no contento con elogiarla incondicionalmente, se hizo fervoroso propagandista de la misma. En 1799 remitió un ejemplar de la edición impresa en lengua francesa al famoso revolucionario Gual,[40] y con fecha 4 de febrero de 1800 le contestaba: “He leído con santo entusiasmo la Carta de Vizcar-

[39] *Las doctrinas populistas en Indias*, en “Anuario de Estudios Americanos”, Sevilla 1946, t. 3, p. 34.

[40] Gual nos informa diciendo que “Este Jesuita residió en Londres algunos años solicitado y bien pagado, estando no sólo en paz, sino en alianza con la España; y, ni a mí me indicaron conocer a semejante hombre, ni a Miranda a su arrivo; tres semanas después de su muerte supimos de él, porque haviendo estado Miranda, por la primera vez a visitar al Embajador de los Estados Unidos de América, éste le refirió, que un Jesuita incumbido por el mismo Gobierno inglés de planear la emancipación de la Hispano-América, disgustado ya de la conducta equívoca del Gavinete sobre el particular,... havia buscado su amistad como desahogo...”. Ricardo Caillet-Bois *(Miranda y los orígenes*..., p. 92), que es de quien tomamos esta cita, escribe que: “La Embajada francesa en Londres, al mismo tiempo que ratifica esto, agrega nuevos detalles: «Il est bon d'observer que la Cour de St.-James qui se délecte de cette idée [la independencia sudamericana] depuis long temps, entretenait à cet effet non seulement dans le pays, mais même en Angleterre, différents agents mexicains qui ne se connaissaient pas. C'est ainsi que Miranda s'est trouvé à Londres, précisément dans le même temps qui l'ex-jésuite Don Jean Pablo de Vizcardo, sans l'avoir connu de son vivant. Cet ex-jésuite à qui le Gouvernement faisait trois cents livres sterlings de pension, mourut à Londres dans la retraite la plus solitaire vers la fin de février 1798 et tellement dégoûté de la perfidie du cabinet anglais, que ne sachant à qui léguer ses papiers, il les léga à M. K.-M. des Etats-Unis...».”

do; hay en ella bocados de una hermosura y de una energía originales." Se empeñó Miranda en que se tradujera al castellano, porque no dudaba que "los sólidos argumentos y evidentes razones" con que el jesuita arequipeño sostenía "victoriosamente la justicia y la belleza" de la causa de América, habían de producir honda conmoción en los criollos. Hoy se puede asegurar que la produjo, por más que el escrito nos parezca ahora flojo y desleído.

Miranda envió igualmente la *Carta* de Vizcardo a don Pedro José Caro y a su amigo Picton, el gobernador inglés de Trinidad y, más tarde, en la "*Proclama* que, al desembocar en Coro, dirigió a los Pueblos y habitantes del Continente Americano Colombiano", suscrita en el Cuartel General, el 2 de agosto de 1806, estampaba estas palabras:

"Las personas timoratas o menos instruidas que quieran imponerse a fondo de las razones de justicia y equidad que necesitan estos procedimientos, junto con los hechos históricos que comprueban la inconcebible ingratitud, inauditas crueldades y persecuciones atroces del gobierno español hacia los inocentes e infelices habitantes del Nuevo Mundo, desde el momento casi de su descubrimiento, lean la epístola adjunta de D. Juan Vizcardo, de la Compañía de Jesús, dirigida a sus compatriotas y hallarán en ella irrefragables pruebas y sólidos argumentos en favor de nuestra causa, dictadas por un varón santo y a tiempo de dejar el mundo para aparecer ante el Criador del Universo..." [41]

"Miranda, con habilidad, no se contenta con presentar a Vizcardo como individuo de la Orden de Ignacio, escribe atinadamente Vargas Ugarte, sino que lo canoniza y convierte en varón ejemplar, y él, tan desaprensivo en materias religiosas y a quien ni siquiera podemos calificar de deísta, no deja de llamar la atención sobre la circunstancia, incierta por otra parte, de haber sido escrita la carta poco antes de comparecer su autor ante el Juez de vivos y muertos."

[41] Marqués de Rojas: *El General Miranda,* París 1884, p. 189. *Archivo del General Miranda,* t. 17, pp. 338 y s.

Diego León Villafañe
un "poeta" de la emancipación hispanoamericana

No decimos que haya sido "el" poeta de la revolución americana, sino un poeta, uno de los muchos vates que cantaron loas a la misma, y reconocemos de buen grado que aun el calificativo de poeta resulta algo extremoso, tratándose del jesuita tucumano, ya que no pasaba de ser un versificador, y no muy feliz. Pero era poeta en el sentido amplio de este vocablo, ya que hizo versos y pretendió vaciar en los mismos el hálito divino de las musas.[1]

Con lo dicho queda disminuido Villafañe como literato, pero no como patriota, ya que si tuvo poco de un Horacio o de un Garcilaso, de un Chénier o de un Keats, tuvo no poco de un Tirteo y de un Déroulède. El hecho es que todavía estaba fresca la sangre derramada en los campos tucumanos, cuando el anciano jesuita sintió la agitación de numen, y bien o mal fue tal vez el primero[2] que cantó en estrofas sencillas pero entusiastas la victoria de Belgrano. Ni fue ésa la primera, ni fue la postrera demostración de su total entregamiento a la causa de la emancipación americana.

El Padre Diego León Villafañe fue el único jesuita que tuvo participación directa e inmediata en los sucesos relacionados con la Revolución de Mayo. Mientras sus hermanos de religión saludaban desde las lejanas y hospitalarias playas del Lacio el advenimiento de las nuevas y gloriosas naciones americanas, sólo a Villafañe cupo la gloria de participar en ella directamente y de ser uno de los testigos, y aun uno de los actores, en tan magno acontecimiento.

[1] Este estudio es una síntesis del que publicamos en 1936, con el título de *El Jesuita Diego León Villafañe, antes y después de la Revolución de Mayo, 1741-1830*, y apareció en "Estudios", Buenos Aires 1936, t. 44, pp. 293-308, 367-387 y 447-463. Hemos podido agregar algunas noticias nuevas que nos eran desconocidas en aquella fecha.

[2] Decimos «tal vez», ya que consta que el doctor José Agustín Molina, también tucumano y que se hallaba en Tucumán cuando tuvo lugar aquella batalla, compuso una oda referente a la misma:

"Canto las grandes célebres victorias
del Setiembre famoso y de Febrero..."

Esta composición está fechada a 3 de marzo de 1813.

Por lo que respecta al Río de la Plata, sólo tres de los expulsados de 1767 pudieron regresar al mismo en los albores del siglo XIX o en las postrimerías del precedente, y únicamente Villafañe logró permanecer en estas regiones, no obstante la orden de prisión que comprendía a los tres jesuitas que cometieron el crimen de regresar a sus patrios lares después de veinte años de ostracismo. Mientras Pedro Arduz y José Rivadavia, salteño el primero y porteño el segundo, eran nuevamente presos y desterrados, pudo Villafañe permanecer en Tucumán gracias a su obrar prudente y a las intercesiones del Cabildo de aquella ciudad, como luego detallaremos.

Hijo del maestre de campo Diego de Villafañe y Guzmán y de María Corvalán y Castilla, nació Diego León en la ciudad de Tucumán el día 22 de abril de 1741, e ingresó en la Compañía de Jesús el día 3 de mayo de 1763. Desterrado a los Estados Pontificios en 1767, terminó en Faenza sus estudios eclesiásticos y ordenóse de sacerdote. En 1798, cuando un decreto español abrió las puertas de la Península y las de la América a los desterrados jesuitas, partió primeramente a España, pasó después a Portugal y en este país halló los medios para trasladarse al Río de la Plata. Apenas llegado a Buenos Aires, donde fue recibido con inmenso júbilo, escribió a don Ambrosio Funes, residente en Córdoba, estas expresivas frases: "Llama Ud. extraordinario mi regreso a nuestras privilegiadas tierras, y yo digo: que es un portento del brazo de Dios. Punto aquí, y a la vista, queriendo el cielo, proseguiremos el discurso." [3] Era que en su ruta a Tucumán había de pasar por Córdoba y conversaría entonces con ese y demás amigos, residentes en dicha ciudad.

El más "apasionado" de todos ellos era sin duda don Ambrosio Funes y a este gran patriota debemos una relación acerca de la llegada de Diego León Villafañe a la ciudad universitaria: "Llegó, pues, a las cuatro de la mañana. A las siete, con corta diferencia, vino mi mujer a decirme: ¿Qué, no vas a oir la misa del jesuita? ¿Qué, ha llegado?, la repliqué. Inmediatamente me pasé a Santo Domingo para donde me dijo que se dirigía: y lo encontré en el claustro hablando con D. Pedro Lucas de Allende: nos dimos luego un pronto y tierno abrazo. Así que acabó este corto encuentro nos insinuó que esperaba allí a su hermano Dn. Domingo, para que le oyese su misa en Sta. Catalina, donde tiene una hermana Monja, que lo aguardaba con ansias. Pasamos en breve al Monasterio, y no quiso verla antes de decir misa. Salió y la dijo

[3] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 24 de octubre de 1799.

en el Altar del Calvario. Personas apasionadas fueron a oirla. Después del Sanctus o al alzar. las Monjas entonaron el Tedéum. El jesuita quiso reprimir el ímpetu de sus afectos; no pudo. . . cedió a las lágrimas y se desahogó.

"Yo me gozaba de verlo, y no cansaba de dar gracias a Dios. Y se conocía que a todos pasaba lo mismo. Celebró con la modestia de un jesuita: todos salían prendados de ella, y de un suceso tan raro.

"Acabó de dar gracias, y con él fuimos muchos al Locutorio, donde le esperaba su hermana Monja con la comunidad. Su gozo extraordinario estaba escrito en sus acciones y semblante. . ."

Más adelante escribe Funes que "con motivo de haber pasado por mi casa . . . me hizo la honra de visitarme un corto rato. Al entrar le dije mostrándole una estampa de Colombière: aqui tiene Vd. toda la Compañía y vio a S. Ignacio y sus Santos que estaban adorando a la Sma. Trinidad y a los Smos. Corazones de Jesús y María. Vea U. en el centro superior retratados estos mismos Corazones: pase U. para mi cuarto interior: aquí tiene en medio el nombre de Jesús. y sobre estas cuatro puertas las cifras pintadas de S. Ignacio, S. Francisco Xavier, S. Francisco de Borja y de S. Luis Gonzaga: ahora no me faltaba más que tener un jesuita vivo. Ya le tengo aquí. Todo esto le dije y nos sentamos. Pero como estaba de priesa con su hermano y otros que le acompañaban no acertábamos a tocar, ni seguir las especies. . .".[4]

Refiere más adelante cómo todos los amigos de los jesuitas quisieron que Villafañe cantase una misa solemne. el domingo 22 de noviembre de 1799, y "yo, escribía después Funes. pensé concurrir a la misa con mi instrumento, pero preferí los afectos de gozo de que el cuidado de tañerlo podía privarme". El objeto de esta Misa, agrega el patriota Funes, "era glorificar por medio de mi Padre San Ignacio y de todos sus hijos y devotos y afectos a la Santísima Trinidad. por un suceso tan benéfico como extraordinario. cual era darnos aquí a un jesuita. . .

"El concurso de las gentes fue crecido y se percibía en la sinceridad de los semblantes el gozo puro del corazón. Del mío no tengo más que decir sino que no me acuerdo haberlo tenido mayor en mi vida. En las pocas visitas que pude merecer de él me refirió asuntos y casos extraordinarios, pasados y futuros, por el conocimiento de grandes almas. La suya nada ha perdido de su bondad religiosa. Aquella modestia claustral que le observé, siendo mi pasante en el

[4] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: *Relación de la llegada del ex Jesuita Dn. Diego León Villafañe a esta ciudad de Córdoba, el día 14 de Diciembre de 1799*. En 1936 publicamos íntegramente esta relación (cf. nota 1), pp. 293-308.

Colegio de Montserrat, no tenía más diferencia que haberse acomodado a su estado secular. Por nada se alteraba su paz interior. En la Misa, en su disposición y acción de gracias era un ejemplo. . ."

A estas noticias, escritas o comenzadas a escribir a 14 de diciembre de 1799, agregó posteriormente el mismo don Ambrosio Funes una postdata, suscrita a 31 del mismo mes y año, la que dice así: "Cerca de la casa donde paró (el Padre Villafañe) se halla una pobre mujer llamada Ignacia Fonseca, de edad de sesenta años, gravemente enferma. Así que supo su arribo se le avivaron sus deseos y esperanzas que mucho tiempo ha le acompañaban, de morir con un jesuita a la cabecera. Lo hizo llamar para que la confesase y auxiliase. En la primera vez que fue le comunicó estos sentimientos y que había sido hija de confesión del jesuita ejemplar P. Andrés Carranza. Estas circunstancias fueron muy agradables a entrambos. Repitió aún sus instancias al segundo día, y murió en sus manos habiéndose aplicado una indulgencia plenaria aplicada mediante un crucifijo que traía al pecho desde Roma. Deseábamos mucho saber el carácter moral y particular de esta alma, y nada más he podido averiguar sino que era una pobre y buena mujer. Alabemos en todo la Providencia y misericordia de Dios."

Hasta aquí don Ambrosio Funes. El día 23 de diciembre de aquel año de 1799 partió Villafañe con rumbo a su querido Tucumán. Salieron a caballo despidiéndole, además de sus buenos amigos, los Funes, el doctor Lino León, Lucas Allende, el oficial real Igarzábal, el canónigo Moral, el señor Javier Medina y otros varios ciudadanos conspicuos.

Su arribo a Tucumán no fue menos solemne. En carta del 1º de febrero de 1800 escribía el mismo Villafañe y después de relatar las dificultades que para pasar a América había tenido el Padre Alonso Frías, también americano, agregaba: "Por lo dicho de D. Alonso Frías ve Umd. la gracia singular que ha hecho el cielo en traerme felizmente a estas nuestras tierras, y la obligación que me corre de corresponder a Dios Nuestro Señor en cuanto me sea posible, siguiendo mi destino. En efecto, sin embargo, de la amorosa acogida que me ha hecho esta mi Patria y de la suma cordialidad de mis hermanos y larga y dilatada parentela; yo sigo mi ruta. Para el día 15 de febrero he fijado mi partida de ésta para Chile, por la vía de San Juan." [5]

Sorprenderán al lector estas y análogas frases relativas a ciertos planes y proyectos de Villafañe. Cierto es que vino a América con

[5] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 1º de febrero de 1800.

el decidido propósito de pasar a las misiones araucanas y consagrarse enteramente a la conversión de aquellos indígenas. Su voluntad no conoció zozobras ni dudas en este particular. Tenía la convicción de que Dios había prosperado su difícil venida a América con esta condición. Veremos cómo fracasa en 1800, después de hacer gran parte del viaje y de esmerarse en todos los medios, pero veinte años más tarde. al enterarse de que el general San Martín había dado la libertad a Chile. agitó nuevamente su proyecto. No cabe duda que Villafañe no era un indigno representante de aquella orden religiosa que tanto trabajó en estas regiones de América y en medio de las más bravas y bárbaras tribus de indígenas.

Al fin de la citada carta del 1º de febrero de 1800 agregaba Villafañe estas palabras de San Pablo: "Constreñido del Espíritu Santo voy...; no sabiendo las cosas que allí me han de acontecer; sino que el Espíritu Santo me asegura... que me aguardan prisiones y tribulaciones. Mas no temo ninguna de estas cosas ni hago mi propia vida más preciosa que a mí mismo, con tal que acabe mi carrera y el ministerio de la palabra que recibí del Señor Jesús para dar testimonio del Evangelio de la gracia de Dios."

Partió efectivamente a Chile poco después de llegar a Tucumán y estaba ya en Santiago el 8 de abril de aquel mismo año de 1800. En dicha ciudad halló "muchos apasionados de la Compañía de Jesús que esperaban su restablecimiento"; uno de esos apasionados era el canónigo doctor Pedro Antonio Rojas y Argandona, en cuya casa se hospedó.[6]

Aunque moraba a una con este ilustrado sacerdote, formaba parte de la pequeña Compañía de Jesús que habían comenzado los dos jesuitas que con ellos habían llegado de Europa. "Al P. Caldera. escribe Villafañe, en carta del 11 de mayo, lo hacen trabajar mucho. Fuera del empleo que le han dado en la Universidad, de Rector y Director de Academia, lo han tenido esta Cuaresma clavado en el confesonario, así en la Catedral como en la Casa de Ejercicios." A los tres jesuitas que moraban en Santiago. juntóse poco después el Padre Gómez Vidaurre. y su arribo, escribía Villafañe, "fue acogido con mucha celebridad".[7]

[6] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Cartas del 8 de abril y 11 de mayo de 1800.

[7] El Padre Felipe Gómez Vidaurre era chileno, natural de Concepción, y pudo permanecer en Chile, después del regreso a su patria. Es el autor de una *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, la que reeditó José Toribio Medina en la *Colección de historiadores de Chile*, Santiago de Chile 1889, 4º, t. 14 y 15.

Mientras se hallaba en Santiago de Chile disponiendo su entrada a la conversión de los araucanos, conoció a unos ciudadanos de los Estados Unidos y, en carta del 18 de julio de 1800, refiere el suceso, no sin terminar su relato, con un sugestivo pensamiento: "Han venido a esta ciudad algunos Bostenses negociantes, que han arribado a Valparaíso y pretenden la permisión de vender sus efectos. Van de luto por la muerte del famoso Wasinton, Presidente que era de las Provincias Unidas e independientes de aquella América Septentrional.[8] Vivimos en suspensión, esperando las resultas de la guerra de Europa, por lo que pueden influir ellas en el sistema de las Américas."

El 2 de febrero, de vuelta de Chile, llegaba a Córdoba y el 27 a Tucumán, donde quedó residiendo en casa de su hermano Domingo, "sin oirse entre nosotros *frigidum illud verbum*, como decía San Juan Crisóstomo, *meum et tuum*.[9] Dedicóse a enseñar el catecismo a los niños, ya que no le había sido dado el enseñarlo a los araucanos, cual había deseado, y aunque lo hacía con sumo interés e igualmente ejercía los demás ministerios sacerdotales, se consideraba no obstante «como el pájaro en la jaula sin poder volar libremente»". "En fin, así por ahora lo dispone Dios, escribía en carta del 11 de abril. Seré jesuita en mi rincón y casa hasta el tiempo destinado por la Providencia. Si hallo entre estos clérigos paisanos fomento, presto empezaré unas academias con ellos. Si quieren aplicarse, fuera de puntos morales, podremos tratar también de los Sagrados Ritos, de las Santas Escrituras, de los Cánones de la Iglesia y su disciplina; y por entretenimiento gastar algunos ratos en instruirnos en la Geografía."

Esto escribía Villafañe en 11 de abril de 1801. Un mes después cayó enfermo de gravedad, de suerte que en día 31 de julio, festividad de San Ignacio de Loyola, penosamente pudo decir misa. Ese día "canté la Misa con alguna dificultad, pues me temblaban las piernas en el Altar. Hizo la fiesta acostumbrada en esta Matriz mi condiscípulo el Dr. Diego Miguel Aráoz. Concurrieron a hacer la fiesta uno de mis sobrinos seculares, y el Dr. D. Agustín Molina predicó lindamente de las glorias del Santo Patriarca".[10]

A principios de 1802 llegó a Buenos Aires una Real Orden, por la que se disponía la inmediata expulsión de los tres jesuitas que,

[8] Algo extraño es que el luto durara tanto tiempo.

[9] "sin oirse entre nosotros esa expresión glacial, como decía San Juan Crisóstomo, de mío y tuyo". Carta del 1º de abril de 1801.

[10] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 9 de agosto de 1801.

la Religion Catholica, y gimo en mi corazon, ya que no puedo hacer otra cosa, por los ultrajes, que se hacen a la Santa Religion, y a sus Sagrados ministros, y el moderno q. observa dela Disciplina Eclesiastica. Con esta mi conducta pretendo mirar por la inocencia de mi Madre la Comp.a de Jesus, y desvanecer, quanto es de mi parte, los temores infundados, al S.r Rey Carlos III. y IV. Dios N. S.r por su misericordia, nos mantenga en la abstraccion con q. voi viviendo. En este Oratorio publico de S. Barbara tengo la costumbre de explicarles los Domingos el Evangelio con algunas instrucciones sacadas del corriente Evangelio; mas he tenido el cuidado de prescindir delas cosas del dia, como agenas de mi inspeccion.

En este punto acabo de saber de uno que ha venido del pueblo, que Chiclana havia ordenado en Salta con penas, a tomar las armas a toda la [illegible] esto; ya tomadas las armas, le han obligado a Chiclana a caminar con ellos a Jujuy, y lo han llevado como escoltado. En Jujuy dice tambien, se halla Ocampo. Las abanzadas delos Porteños se hallan en Moro. Nro. Gen.l en Umaguaca, supongo sera aqui el punto dela reunion. En el ultimo combate en Ayohuma, dicen, murieron dos mil cochabambinos, y solo dos escaparon con vida. Concluio esta carta sin mas noticias, porq. no havia llegado el Correo de Arriba. Dios gue. m. a. y le de feliz el año q. hemos comensado, y a todos nos ponga en paz.

De Vmd. afectis.o Capellan ined. Q.S.M.B.

Diego Leon de Villafañe

El jesuita tucumano Diego León Villafañe
escribió esta carta el 9 de enero de 1814.

años antes, habían llegado al país. Pedro Arduz fue conducido desde Salta a Buenos Aires y a una con José Rivadavia se lo embarcó nuevamente. Villafañe se retiró al Chorrillo de Santa Bárbara, distante una legua de la ciudad de Tucumán,[11] en medio de las serranías, y los pocos amigos que sabían cuál era su reclusión, guardaron tan fielmente el secreto que las autoridades no pudieron saber, o no quisieron saber, el paradero del jesuita. Este ocultamiento valió más que todas las súplicas que se hicieron a favor del jesuita tucumano.

Con fecha 5 de setiembre de 1802 escribía Diego León Villafañe: "Va con el correo carta para el Excelentísimo [señor Virrey] firmada por todos estos Cabildantes, con un informe legalizado y firmado por toda esta ciudad, en que se certifica a S. Exma. de mi proceder, saliendo por fiadora la ciudad de que S. M. no tiene que temer nada en la tranquilidad de estos sus Reynos: se produce también una copia auténtica del Rl. pasaporte con que volví a mi Patria; y finalmente la certificación de dos médicos que declaran mi imposibilidad por mis achaques, de emprender un tan largo viaje a Europa. Esto es todo lo actuado a mi favor. Ahora no queda otra cosa más, sino el encomendar el negocio a Dios, y esperar de su bondad la tranquilidad..." [12]

Poco tiempo después, a los dos meses, el día 11 de noviembre de 1802, escribía Villafañe sobre el mismo asunto y decía lo siguiente: "Con saber que recibió ya el Sr. Virrey las representaciones hechas a mi favor por esta mi Patria, queda ya el ánimo sosegado; tengo conseguido ya lo principal, esto es, que si se efectuase el destierro, éste no será por otro motivo, sino *propter nomen Jesu*, que es mi gloria..." En carta del 4 de marzo del siguiente año repetía estas ideas después de narrar lo acaecido con otros dos jesuitas. "En los correos antecedentes, escribía a Funes, me ha llegado una en pos de otra las novedades del arresto de D. Joseph Rivadavia en Buenos Aires, y la intimación en Córdoba hecha al pobre Arduz (lego que había sido en la Compañía). Todos anuncios de lo que puede sobrevenirme, siendo yo también de la Compañía de Jesús... Con lo actuado por mi Patria en el assumpto, se ve claramente que si me arrean a Italia, no es por otro motivo, sino por haber sido de la Compañía de Jesús, y el padecer por tal causa ¿no es de una suma gloria para mí delante de Dios, y de los hom-

[11] A una legua al sur de Tucumán, sobre el río Salí, dominando el camino que va al Rincón. Fue el punto a donde se retiró Belgrano el día de la batalla de Tucumán.

[12] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 5 de setiembre de 1802.

bres que saben estimar lo que es padecer por el nombre de Jesucristo?"[13]

En 11 de enero recordaba con cariño a sus hermanos de religión[14] que bregaban inútilmente en Europa por volver a estas tierras, y agregaba: "mis pobres oraciones y sacrificios van enderezados a ese nobilísimo fin de ver la Compañía de Jesús extendida por todo el mundo, con fervorosos ministros que produzcan los frutos de la reforma en las costumbres, y educación cristiana de la perdida juventud. Puedo decir con aquel Profeta: *et ego relictus sum solus.* Desde que empezaron las nuevas tribulaciones contra reliquias de la Compañía de Jesús en los Reynos de España, he ido más y más estrechando mi retiro y abstracción de los hombres. En mi concepto no me faltan émulos, y contrarios. *Como soy el solo jesuita que ha quedado en este suelo, me observan y me miran como un individuo supernumerario en la Sociedad...*".

Al tener noticias de que los jesuitas habían vuelto a formar comunidad en Parma y en las Sicilias, despertóse en los buenos cordobeses el deseo de traer jesuitas para la educación de la juventud. Sobre ese punto respondía Villafañe en carta sin fecha, pero

[13] También lamentaba el jesuita tucumano la ignorancia general que prevalecía en todo el país y en todo orden de cosas. A su juicio, los sucesores de los jesuitas habían sacado de quicio a la Universidad de Córdoba y formado tan sólo hombres con títulos pero sin ciencia verdadera. Trató de remediar este mal, fundando en Tucumán, en Córdoba y en otras ciudades unas academias a fin de que hubiese por ese medio algunas personas "en nuestra América" que fueran "buenos teólogos escolásticos" e instruidas en la Historia y otras ciencias; "las cuales, por falta del cultivo de la Retórica no saben escribir un papel...". Dice que en el destierro de Italia había tratado muchas veces de este asunto con el Padre Joaquín de la Torre. A su juicio, "uno de los grandes males de los Americanos era el estar tan lejos de los centros culturales de Europa. Esa enorme dificultad impedía que pudieran llegar a ser eminentes aun en el caso de tener relevantes cualidades".

En carta del 13 de diciembre de 1803 lamentaba el que la biblioteca que los jesuitas habían llegado a formar en la Universidad de Córdoba a costa de inmensos sacrificios se pusiera a la venta en un medio donde eran bien pocos los hombres capacitados para apreciar el valor de las obras que dicha biblioteca contenía. Este hecho parece que afectó, y no poco, al anciano jesuita. Su amor a la cultura le inducía a lamentar dicha venta.

[14] Su amor a la Compañía de Jesús fue singularísimo y apenas hay carta suya que no contenga pruebas inequívocas de cuán entrañable era. En 11 de setiembre de 1803 escribía a su amigo Funes: "Como vivo unido con el espíritu con toda la Compañía de Jesús y sus individuos y bienhechores, renovando mi amor varias veces al día para con todos ellos, no pueden dejar de serme gratísimas las noticias de la prosperidad de una Madre a quien debo todo, y con quien me uní en mi juventud con los estrechos vínculos de los votos religiosos, de cuya caridad no hay tribulación, muerte, desastres, etc., que pueden separarme." (Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.)

que parece haber sido escrita en 1806 ó 1807 y en la que decía: "Quiera el cielo que surtan buen efecto los deseos de esa ciudad de Córdoba de llamar jesuitas. Harto los necesita nuestra América. Si recurren al Rmo. P. General de la Compañía en Roma, no habrá dificultad en franquearles sujetos escogidos para fundadores, de edad proporcionada y luces y prudencia para el asunto. Yo ya soy un trasto viejo y que no puedo servir sino para dar algunos avisos a mis compañeros de mi Misión Araucana, que es mi vocación y destino Apostólico."

Ya a principios de siglo tenía plena seguridad, no sólo del próximo restablecimiento de la Compañía, sino además tenía la seguridad de ver pronto a sus hermanos los jesuitas en estas regiones del Río de la Plata. Se llenaba de gozo al solo recuerdo de que pudiera volver a vestir la sotana de la Compañía. "Digo vestir la sotana, escribía en carta del 9 de febrero de 1807, porque yo nunca me he despojado de ser jesuita en mi ánimo y corazón. Ésta es una gracia que me ha concedido el Señor y por la que debo serle eternamente agradecido."

En Tucumán se ocupó tesoneramente en dar los Ejercicios Espirituales al clero y en dar misiones en los suburbios de la ciudad, después que hubo pasado el peligro de ser nuevamente deportado a Europa. En 1807 creyó que podía pasar otra vez a Chile e iniciar su apostolado entre los araucanos, pero ahora también pudo comprobar lo impracticable que era, a la sazón, su proyecto. Sin embargo, emprendió el viaje y, a la ida y a la vuelta, pasó por Córdoba, y fue al transitar por esta ciudad a su regreso que se le urgió que aceptara una Cátedra en la Universidad, y aunque era algo fuera de todo su ideario en esos momentos, aceptó complacido, aunque sólo provisionalmente. Letamendi, íntimo corresponsal de Liniers, pudo escribir en 28 de noviembre de 1808 que "...se asegura mucho Liniers, que quede en ese Colegio (de Córdoba) el ex jesuita Villafañe; es [Liniers] muy apasionado de los jesuitas, y no debemos temer que los frailes lo derriben, aunque hagan cien recursos".[15]

A los pocos meses abandonó la cátedra y la ciudad de Córdoba para regresar a su querido Tucumán. El día 20 de noviembre de 1808 había ya arribado y pocos días más tarde, el 1º de diciembre, escribía a Ambrosio Funes sus impresiones de su estadía en Córdoba, y entre otras cosas decía del deán Gregorio las siguientes elogiosas palabras: "En nuestro Deán siempre experimenté una

[15] *Correspondencia de Letamendi*, en "Revista de la Universidad de Córdoba", año 4, p. 387.

benevolencia inalterable para conmigo... pero no todos piensan como el Dr. D. Gregorio Funes. Esto de ser jesuita: *est signum cui contradicetur.*" [16]

En su correspondencia de esta época aparecen sus primeras alusiones al estado presente de las Américas y al porvenir de las mismas. En carta del 17 de octubre de 1808 recuerda que existen pronósticos antiguos según los cuales la Compañía de Jesús no volvería a América sino después que España hubiese perdido siete Reinos. En carta del 9 de enero de 1809 afirma que ha de haber cambios, dado el curso de los sucesos de Europa; sólo espera que no entrará en estos países el espíritu de impiedad. "Yo ruego incesantemente, agregaba Villafañe, a Dios Nuestro Señor aparte de nosotros las revoluciones e impiedades de Europa; y que mantenga en estos vastos continentes pura la Religión Católica, Apostólica, Romana." En 24 de febrero escribía que el doctor Nicolás Laguna, "abogado y de instrucción en asuntos de derecho, que no se encuentra en otros", le decía que "hallándonos sin Rey en el Reyno recae toda la autoridad gubernativa en el pueblo".[17] Peligrosa le parece al jesuita esta doctrina, pero no deja de gustarle y de simpatizar con ella. "Es tiempo que la América mire por sí; yo temo mucho de la Europa." Son palabras de Villafañe.

Como se colige de estas líneas, la revolución no tomó al jesuita desprevenido. En ninguna de las cartas, que de él conservamos, se halla alusión alguna a los sucesos de Mayo, pero sí a la conducta seguida por los Funes en contra del parecer de Liniers y demás realistas de Córdoba. "Celebro el acierto de los Funes en su conducta y de que la ciudad nada haya padecido con el arribo de las tropas porteñas... Dicen por acá que el Perú se arma y vienen cuatro mil de Cochabamba. Que el Virrey de Lima enviará 20 mil hombres. Esto es mover guerras civiles... Yo deseo y pido a Dios por el común sosiego y que la pólvora y balas las preparen contra los enemigos que puedan venir de Europa." [18]

[16] Sobre el afecto que a los jesuitas profesó el deán Gregorio Funes, véase nuestro artículo *El Deán Funes juzgado por uno de sus profesores*, en "Criterio", Buenos Aires 1928, n. 52, pp. 275-276.

[17] Como hemos expuesto extensamente en el primer capítulo de esta obra, ésta es una verdad que surge de la doctrina populista de Francisco Suárez, ya que fallando el rey quedaba roto el contrato existente entre él y el pueblo, que condicionada le había entregado la autoridad. Es éste el argumento de que se valieron los patriotas en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810. Nótese cómo, un año antes, la expone el doctor Laguna y la acepta el Padre Villafañe, educados ambos en la escuela de Suárez.

[18] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 16 de agosto de 1810.

Esto escribía en carta del 16 de agosto. En otra del 10 de setiembre celebra la fausta noticia de haber sido uno de los Funes elegido para formar parte de la Junta de Buenos Aires. En una posdata agregaba estas frases: "Me contristan las malas noticias que se esparcen del Sr. Liniers... acontecidas en la Cruz Alta. No las acabo de creer; porque siendo ellas de mucho bulto, se debían saber en Córdoba y Um. me las indicaría y no lo hace." Pasa después a hacer algunos comentarios de la marcha de los sucesos y recuerda una vez más lo que ya en 1790 decían los jesuitas, entre ellos Iturri, quien solía manifestar a Villafañe: "la Compañía volverá a América cuando el Rey de España haya perdido siete Reynos".[19]

En carta del día 9 de mayo de 1811 consigna Villafañe una noticia que no hemos podido averiguar en toda su amplitud. Sólo nos dice que "hace ya meses me pidieron de Buenos Aires mi dictamen sobre la libertad de la imprenta, y escribí con la mayor energía contra tan fatal libertad, diciendo que debemos ser nosotros los antípodas de los Franceses del día". Como es sabido, se debatió esta cuestión en Buenos Aires en el seno mismo del Gobierno y sobre el tema escribió el deán Funes un artículo aparecido en "La Gaceta", artículo que en síntesis coincide con las ideas expresadas por Villafañe en su carta. Es probable que fuera el mismo deán Gregorio Funes quien desde Buenos Aires solicitara de Villafañe su parecer sobre ese punto discutido a la sazón.

A mediados del año 1811 escribía complacido: "Ya la América corre a largos pasos a su felicidad civil, y conservación del inestimable tesoro de la Religión Católica." Recuerda las fiestas que se celebraron al conmemorarse el primer aniversario de la instalación de la Primera Junta y escribe: "Tuvo el sermón y con corto plazo [para prepararlo] el Dr. D. Agustín Molina; y aunque estuvo veloz en el hablar, duró su panegírico hora y cinco minutos; ha sido muy aplaudido... Roguemos a Dios para que la regeneración de nuestra América tenga buen éxito, concordia y solidez..."

A fines de aquel año de 1811 estaba Villafañe algo descontento de la marcha de la revolución. En 23 de noviembre escribía: "Contemplo a Buenos Aires una behetría", y un mes más tarde agregaba: "El año se concluye mal, y con malas pintas para el año entrante." Villafañe no era un pesimista, y recuérdese lo que en el seno del Cabildo de Buenos Aires aseguraba Francisco Ramos en 8 de noviembre de ese mismo año: "todos están persuadidos de la

[19] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 10 de setiembre de 1810.

agonía política de la Patria, al menos por los síntomas visibles que lo convencen".

El hecho que más apenó al jesuita tucumano fue la disolución de la Junta Conservadora en noviembre de 1811. Este hecho sin precedentes en la historia y de tan funestas consecuencias fue abiertamente condenado por Villafañe. Desde el primer momento vio en ese paso lo que un siglo después había de expresar en forma gráfica el doctor Ricardo Rojas, al afirmar que Rivadavia, al disolver la Junta, soltó las Euménides de la guerra civil.

Fue probablemente Villafañe el primero que en Tucumán se dio plena cuenta de la magnitud del desacierto y el primero en protestar contra tan inicuo proceder de parte del triunvirato porteño. Conservamos una copia hecha por el mismo Villafañe del escrito que envió a las autoridades porteñas en esta ocasión. "Por el adjunto oficio verá Umd., escribía a Funes, mi arrojo Patriótico. Reflexionando mejor las cosas, y encomendando a Dios el asunto... hize juicio me corría cuasi una obligación indispensable de mirar por este mi pueblo. La protesta de este mi pueblo, por mi boca, ya está hecha." [20]

La mencionada *Protesta* es tan concisa como acertada. Recuerda cómo los diputados en el acto de crear el Poder Ejecutivo se reservaron el derecho de dar leyes y de interpretar las mismas; por ende, el tal "poder ejecutivo" existe por obra de la Junta y es inferior a la misma. Ella representa a los pueblos en quienes yace la plenitud del poder, puede por consiguiente deshacer el Triunvirato o cualquier otro cuerpo Ejecutivo, pero no puede ser disuelta por el mismo. Por otra parte, se ha ofendido al pueblo tucumano en la persona de su diputado quien representa al pueblo de esta jurisdicción. No tiene, pues, el Tucumán que obedecer al gobierno de Buenos Aires. Eso pide y exige el pueblo tucumano en todo derecho.

Si todas las provincias hubiesen hallado un vocero de la elocuencia de Villafañe, no habría prosperado el gobierno de arbitrariedades inaugurado fatalmente por Rivadavia y que tan malas consecuencias produjeron a la larga, desligando las provincias y poniéndolas de frente a Buenos Aires.

Fechó su nota en 15 de noviembre de 1811. Debió después sospechar que los hombres de Buenos Aires podrían perjudicarle por su intrepidez y así escribía a 10 de enero del siguiente año de 1812: "Días hace que estoy preparándome para sufrir, con el auxilio del Señor, cualquier contratiempo que me podría sobrevenir de la ma-

[20] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.

licia de los hombres; porque el proceder más justificado no está libre. Mi crucifijo, mi breviario y algún librito para meditar, sería en semejante [caso] todo mi ajuar y mi riqueza. Mientras mi alma esté bien con Dios, todo lo demás en nada estimo."

Al historiador no pueden dejar de interesarle algunas noticias o apreciaciones que hallamos en la correspondencia de Villafañe relativa a la marcha de la revolución en 1812. Copiamos algunas frases espigadas en sus cartas a don Ambrosio Funes:

"Yo hace días que vivo desabrido con las pomposas apreciaciones de nuestras «Gacetas», de nuestra libertad cívica o política. No veo adelantamientos algunos en los pueblos en esta materia; antes bien, quejas y murmuraciones."

"Días hace que está aquí el Sr. Saavedra, que pasa a su destino de Mendoza, y el coronel Rodríguez que va a San Juan, lugar de su destino. Dos hombres de bien a quienes la Providencia los ha librado del fuego y los pone en salvamento."

"Los Pueblos ¿qué sienten? Es general, según oigo, el descontento. Goyeneche será recibido como Ángel de Paz. Al leer Umd., esta mi carta, acaso dirá que escribo con libertad. Es así. Ni temo, ni debo."

"Si el verdadero Patriota Goyeneche no detiene la intriga Argentina, los pueblos van a sufrir mil crueldades. No se escandalice Umd. de esta mi proposición; porque yo no tengo por amante verdadero de esta nuestra América, sino a quien ama, y protege a la Religión Católica y éste me parece es el sistema de Goyeneche." [21]

Aludiendo a la reconquista de Salta, escribía Villafañe: "Aturde lo que se dice: que el General Tristán no sabía que nuestro Ejército iba contra él, y que éste estuvo dos días una legua distante de Salta, y en Salta esto se ignoraba. Parecía un arrojo de nuestro General Belgrano el caminar contra Salta en la estación presente y cuando se juzgaba al enemigo con fuerzas superiores; y se juzgaba que acaso habría algún concierto secreto entre los dos Generales opuestos. No se dudaba que si venían a las manos los dos Ejércitos, habría mucha efusión de sangre. En efecto, mucha sangre se ha derramado..."

[21] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Cartas del 24 de enero, 12 de marzo y 10 de abril de 1812. Los sentimientos de Villafañe eran los de todos los hombres que sinceramente buscaban el bien del país, gravemente perturbado por espíritus frívolos o mal intencionados, imbuidos de ideas deletéreas, provenientes de la Francia revolucionaria. Los escándalos de Castelli en el Alto Perú habían arrojado sobre la revolución el más desgraciado de los sambenitos y, a causa del proceder irreligioso de ese hombre, perdimos las provincias altoperuanas.

"El General Belgrano se ha mostrado muy religioso en las plegarias a que asistió, hechas por la felicidad de nuestras armas. Él se ha armado con el escapulario de Nuestra Señora de Mercedes, y hizo así armar a muchos de sus soldados." [22]

Esta carta no había llegado aún a manos de Ambrosio Funes, a quien iba dirigida, cuando el general Belgrano ganó la insigne victoria de Tucumán. Este hecho enardeció al jesuita patriota, quien escribió y remitió a su amigo de Córdoba una reseña de la batalla y el borrador de una oda que él había compuesto sobre el hecho de armas tan inesperado y brillante. No vamos a transcribir ni la reseña ni la poesía, dada la extensión de una y otra, pero no podemos dejar de consignar algunas líneas de ambos documentos.

Inicia Villafañe esta misiva con el texto de la *Oda a la Batalla de Tucumán*, a la que nos referimos al principio de este capítulo:

> "Oh día de Septiembre veinte y cuatro,
> Memorable del Ejército Pequeño,
> Sepulcro del Ejército Limeño;
> Día de Victorias, más plausible y grato
> Del tucumano valor.
> Nos vino la alegría y el consuelo,
> Cabeza del Ejército, Belgrano;
> Pues al primer encuentro has merecido
> Quedar esclarecido
> Solamente porque eres cristiano."

Más adelante leemos:

> "Volvamos al principio de la historia
> Al mérito de Moldes y del Barón;
> Les demos justos su blasón,
> Porque aumentaron la Gloria,
> Al triunfo tan feliz de la Victoria.
> . . . .
> Digamos, que este triunfo no esperado
> Es prodigiosamente dimanado
> De María de Mercedes; y es lo cierto.
> Madre de Dios, Eterno, Poderoso,
> Nos colmó de favores y de mercedes,
> Librando de las redes
> De un ejército en número copioso

[22] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 22 de setiembre de 1812.

A su gran General Miguel,
A su gran General Miguel, diría,
Patrón de esta ciudad la más dichosa
Con San Simón y Judas que los goza,
Encargó la defensa en este día.
Oh día de Septiembre veinte y cuatro.
Memorable del Ejército Pequeño,
Sepulcro del Ejército Limeño;
Día de Victorias, más plausible y grato
Del tucumano cielo..."

Tal es la inspiración del jesuita tucumano.[23] No hemos de juzgar sus versos con la frialdad del crítico sino con la unción del patriota. Más merece ser conocida su relación de la batalla que tan pobremente cantó en ramplones versos.

"El ejército enemigo vino por la parte de los Lules y se acercó abriéndose en dos alas, una hacia el norte de la ciudad y otra por el Sur. El Barón [Holmberg], sin darles tiempo para bajar de sobre las mulas ni siquiera un cañón, empezó la acción con un cañonazo y sin dar lugar al enemigo, se fueron acercándose los nuestros, de modo que se vino a las armas blancas... Nuestra caballería de los guardamontes les desconcertó. Ayudó a desconcertarlos una partida de Ballistas que llegaron aunque desarmados; pero por las espaldas. El enemigo creyó otra cosa, y se desordenó. ...El enemigo, después de la acción de la mañana se reunió y estuvo haciendo fuego toda la tarde, aunque no continuo. Toda la noche del Jueves 24 estuvieron haciendo fuego, como dando tiempo para la retirada que efectuaron. El General Belgrano se vio perdido. y se había retirado con unos pocos soldados al lugar que llaman el Rincón, que está dos leguas distante de la ciudad, hacia el sur: aquí se le fueron agregando otros soldados de a caballo con un cañón. Es prueba de lo asustado que estaba, porque el viernes siguiente, el día del combate, muy de mañana aparecieron unos soldados en Santa Bárbara, trayendo el dicho cañón como temiendo que el enemigo se los cogiese.

"Diaveli [*sic*] en la ciudad trataba de esconderse y salvar su persona, como lo ha dicho el Barón, testigo de vista. La cosa estuvo en estado, que si el ejército enemigo viene esa noche al ataque a la ciudad la coge sin remedio.

"Se debe concluir que Dios ha querido humillar el orgullo del

[23] El primero en dar a conocer esta reseña y esta composición poética fue el Padre Juan Pedro Grenón, en "Ecos de la Fe", Córdoba 1920, n. 245, pp. 3 y 4.

enemigo, y como me lo dijo el General Belgrano: *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles:* abatió a los orgullosos y levantó a los humildes... La victoria la debemos al cielo, por la intercesión de nuestros santos protectores. Esto es lo cierto."

Todo lo transcrito es de Villafañe. Sus palabras son sobradamente elocuentes para que tengamos que afirmar su sincero patriotismo. Notemos, sin embargo, que con su criterio recto y sano, no concebía el jesuita verdadero patriotismo sino a base de respeto y amor a la tradición católica. Esto explica sus frases, a las veces harto duras, contra los hombres que estaban al frente del gobierno del país en diversas épocas. En 11 de agosto de 1811 escribía: "Mi interés en estos movimientos es el triunfo de la Religión Católica; su firmeza entre nosotros... el respeto a las sagradas leyes de la inmunidad eclesiástica. Mi intrepidez en defender esta inmunidad en este mi pueblo, ha conseguido su debido efecto", y después de recordar ciertas noticias transmitidas por el diputado Laguna desde Buenos Aires, escribía indignado: "oigo que es necesario admitir protestantes, libertinos y toda especie de bestias que quieran venir a despedazar el rebaño de Jesucristo, imponiéndoles sí la pensión de no meterse con los Católicos en materia de Religión".

Con cuánta razón juzgaba severamente a la Asamblea del año XIII que con tan mal espíritu comenzó y tan tristemente acabó, arruinando la obra de los tres años precedentes.

"De nuestros pueblos en Asamblea Constituyente, escribía a 13 de mayo de 1813, nada bueno espero, si no toman otras medidas. Me parece que voy viendo una copia de lo que sucedió en Roma cuando entraron los Franceses. Esta imagen cubre mi corazón de negro luto. Para formar un código de una sabia legislación, se necesita hombres de muchas luces, mucho juicio y un gran fondo de cristiandad, que no se aprende en Voltaire, en el incrédulo Rousseau, etc., pero estos hombres no se buscan, no se consultan. Tiempos hace que estoy rogando a Dios Nuestro Señor nos conceda algún hombre grande y muy católico, que ponga en paz esta nuestra América y nos libre de tantas cabecillas y mire por la educación cristiana y religiosa que tanto necesitamos." En carta del 11 de agosto celebraba el que Moldes, de Salta, y Laguna, de Tucumán, se hubiesen opuesto en la Asamblea de Buenos Aires a todos los ataques que los libertinos habían querido llevar contra la Iglesia y sus instituciones.[24]

[24] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Cartas del 13 de mayo y 11 de agosto de 1813.

La obra de estos libertinos, a quienes él, en carta del 9 de diciembre de 1813 llama "monos de la Revolución Francesa", le hicieron escribir frases duras como éstas: "Yo no conozco más Patria que Tucumán y su Jurisdicción. No conozco esa Patria ideal. Punto aquí; porque se enciende la pluma. Temo que estos negocios del día, según se van manejando, van a acabar a capazos. Dios me asista. y libre de la canalla de los libertinos, de los irreligiosos... La libertad de los pueblos se lee escrita en los papeles, mas en la realidad se experimenta lo contrario. Domina el libertinaje; la santa Religión vacila; la piedad cristiana camina a su aniquilamiento, la caridad... se halla en pocos." [25]

El jesuita supérstite ve con asombro el estado presente de la América, y los sucesos en ella después de la época de 1767, en que fue echada su Compañía de todos los Dominios de la España, persuadieron al Rey Don Carlos III que vacilaba la corona en sus sienes si permanecía la Compañía de Jesús en sus Reynos, y que en cada jesuita, y aún en el ex jesuita en América, tendría un revolucionario; [26] y vemos que otras manos causan la temida deserción en las Américas. Yo, el único ex jesuita viviente en esta parte de la América. me he protegido en varias ocasiones en público; que los treinta años de destierro me han hecho abrazar el sistema que sigo, esto es, que mi nombre no se ha de ver en todo lo que hagan o deshagan los pueblos por su separación de la Península... Me intereso sumamente sí, en que en mi Patria permanezca la Religión Católica y gimo en mi corazón, ya que no puedo hacer otra cosa por los ultrajes que se hacen a la Santa Religión..."

En medio de este decaimiento llególe una noticia sumamente agradable: la de haber sido restaurada la Compañía de Jesús en todo el mundo. Hecho tan esperado había tenido lugar en agosto de 1814, pero no llegó a noticia de Villafañe hasta fines de aquel mismo año. "Tengo ya un tanto del Breve, escribía poco después, con la relación sacada del Diario Romano." La forma en que está escrito el Breve "es manifiestamente muy honorífica en todas sus cláusulas... Yo ya llevo celebradas algunas Misas en acción de gracias a la Sma. Trinidad por tamaño beneficio. Deseo mucho se

[25] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Cartas del 9 de diciembre de 1813 y 9 de enero de 1814.

[26] Magnífico testimonio es éste de Villafañe a favor de la tesis que hemos expuesto en el capítulo primero de esta obrita, al declarar y probar con argumentos de peso que la expulsión de los jesuitas en 1767 se debió exclusivamente al hecho de enseñar ellos en sus escuelas las doctrinas democráticas de Francisco Suárez.

franquee la correspondencia con la Europa para recibir cartas de la Compañía de Jesús, para arreglo de mi ulterior conducta...".[27]

Dos años más tarde escribía: "Doy mil gracias a Dios por haberme conservado la vida hasta ver repuesta mi Madre, la Compañía de Jesús; y lo que nos debe admirar más, restituida a España por un Rey Nieto de Don Carlos III. Los españoles son tercos y tenaces y por eso tengo por un prodigio la palinodia del Rey Fernando VII. Por lo que toca a mi individuo, estoy puesto en las manos de Dios, dispuesto a cumplir todos los designios de su providencia en conservarme aún con salud vigorosa en la edad de cerca de setenta y cinco años de edad. Deseo tener modo cómo comunicarme con los de Roma, y no sé cómo el conseguirlo. Verdaderamente se ha verificado lo que la Madre Beata [María Antonia de la Paz] pronosticó, y lo habían comunicado otras almas santas. Es cosa muy portentosa el ver la Compañía de Jesús restablecida en los reinos de España; es obra de la mano poderosa de Dios, con que ha confundido a los sabios Políticos del mundo, desechas todas sus máquinas, desbaratado sus irreligiosos designios." [28] "Yo voy siguiendo con salud, esperando el fin de mi peregrinación en este mundo, con el gran consuelo de ver repuesta en toda la Santa Iglesia la Compañía de Jesús, de que me glorío haber sido miembro y seguir su Instituto." [29]

Quería el anciano jesuita comunicarse con Roma para ser recibido nuevamente en la Compañía de Jesús restaurada, aunque como él mismo escribía en una carta, había obtenido antes de partir de Roma para América el privilegio de hacer los votos de la Compañía de Jesús en caso que muriera antes del restablecimiento de la misma. Fue el santiagueño Padre Gaspar Juárez quien le obtuvo este privilegio.

No obstante su propósito de no participar en la política de la época, es curioso el dato que el mismo Villafañe nos da de haber él sido uno de los electores para el nombramiento de diputados para el Congreso de Tucumán. Lo fue por Chiquilgasta.

"Yo tengo, escribía después Villafañe, escrito un papelorio, que he de presentar luego que se empiecen a tener los Congresos o Juntas de todos los Diputados, a favor de la Religión Católica y abolición del decreto de tolerantismo... Hablo con libertad Evangélica y energía, prescindiendo de los asuntos meramente políticos." [30]

[27] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.
[28] *Ibidem:* Carta del 20 de febrero de 1816.
[29] *Ibidem:* Carta del 7 de junio de 1816.
[30] *Ibidem:* Carta del 25 de enero de 1816.

Meses después se alegraba de que su sobrino el doctor Molina hubiese sido elegido prosecretario del Soberano Congreso, "y todos lo aprecian mucho". Afirma además que en el seno del Congreso halló buena acogida la proposición de llamar a los jesuitas, conforme habían manifestado algunos diputados. "Yo tuve ocasión de hablar a alguno otro Diputado y reconocí que los ánimos abrazaban con mucho agrado el asunto. La idea del Sr. Rivarola de que se traigan jesuitas de otros reynos, y no de España, es conforme a nuestra situación. Por medio de los jesuitas ya establecidos o en Inglaterra, u otra parte, se puede agenciar el que se facilite tener del R. P. General de la Compañía de Jesús algunos sujetos que sirvan de semilla. Por lo que a mí toca, estoy en las manos de Dios. Nunca me he retirado de mi vocación a la Compañía de Jesús..."

Fue para Villafañe una grande alegría el saber que el deán Gregorio Funes llevaba un memorial al Congreso de Tucumán pidiendo jesuitas para abrir con ellos algunos colegios en las ciudades de Buenos Aires, Córdoba y Tucumán. Todo alborozado escribía con fecha 18 de abril de 1817: "El grande asunto de restablecer la Compañía de Jesús en nuestros países tengo entendido, agrada al Soberano Congreso..." [31]

En febrero de 1817 asistió Villafañe a la solemne misa y tedéum que se cantó en Tucumán por el triunfo de San Martín en Chile. Este hecho abrió en el pecho del anciano jesuita los antiguos deseos de pasar a Chile y terminar sus días entre los araucanos. En marzo de 1818 manifestaba sus decididos propósitos y en noviembre del mismo año escribía: "Voy con pasaporte del Supremo Director del Estado a entrar en mi ansiada Misión de los Araucanos por esta parte de los Pampas. Esta Grande empresa, ya Vd. ve que es conforme a mi vocación Jesuítica. Si Dios alarga un tanto mi vida y prospera mi misión, espero llamar de Roma jesuitas y fundar colegios de la Compañía de Jesús."

Hizo su viaje desde Tucumán hasta las Salinas y de aquí a Mendoza pasando por Mamilmayo y Chailegu, acompañado de dos baquianos que le buscó el Gobierno de Buenos Aires y de algunos clérigos "depositarios de las altas facultades que me comunicaron en Roma al tiempo de mi partida, relativas a esta Misión de Clérigos".

Desde Mendoza escribía: "Gozo de salud perfecta, de robustez y agilidad en la edad de más de 78 años. Me asiste una constancia y firmeza grandísima superior a todo obstáculo y juicios de los

[31] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 18 de abril de 1817.

hombres. En Buenos Aires mucho me favoreció el Superior Gobierno, interesándose en una empresa en que se trata de la propagación de la Religión de Jesucristo. El Supremo Director de Chile ya me despachó Pasaporte para que se me auxilie cuando pase por aquellos dominios.

"Mientras la Compañía de Jesús trabaja en Madrid en la enseñanza pública y en otras partes de la Europa, yo, el mínimo de ella, emprendo una floreciente cristiandad entre los infieles de esta América del Sur. Mis miras han sido y son el preparar un Colegio en el distrito de mi Misión para que vengan jesuitas a poblarlo y ayudarnos en la predicación del Santo Evangelio para la felicidad espiritual y temporal de tantas naciones que viven en las tinieblas... Grandiosas profecías de un viejo, pero digo yo que todas las cosas tienen sus principios." [32]

Cruzó la cordillera, llegó a Santiago de Chile, pero una vez más pudo comprobar lo inútil de sus empeños. Intimó con un tal José Peña y Lillo, y éste prometió interesarse en la obra y "nos comunicaremos por cartas. Él me avisará cuándo se pueda entrar a la tierra de los infieles... Me parece haber ejecutado de mi parte cuanto he podido para cumplir con mi comisión".[33]

Esto escribía en julio de 1821, cuando estaba ya de vuelta en Tucumán y, dos años más tarde, en carta del 18 de diciembre de 1823, escribía a su amigo Funes: "Yo, gracias a Dios, sigo disfrutando salud y robustez. Si la estimo y agradezco al cielo, es sólo por el grande deseo que me asiste de entrar en mi Misión y morir en ella. Mientras mis hermanos los jesuitas esparcidos por Europa promueven la gloria de Dios, a mí me toca trabajar en el destino que la Santa Sede me ha dado." [34]

Creía el buen jesuita que su misión era en la Araucania y día tras día esperaba que el clérigo, que dejó en Chile con las facultades y el título de viceprefecto, le avisaría de la oportunidad de volver a cruzar la cordillera e iniciar en sus vejeces la nueva cristiandad, pero no fue así. En el mismo Tucumán ofreciósele a Villafañe amplísimo campo donde ejercer su apostolado.

El regreso a su ciudad natal coincidió con la reforma de Rivadavia implantada en Buenos Aires y extendida rápidamente a las provincias gracias al sistema de centralización implantada por aquel mandatario bonaerense. Del Carril, en San Juan, pudo emular las "glorias" de Rivadavia, y en el mismo Tucumán intentó hacer otro

[32] Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús: Carta del 26 de agosto de 1819.

[33] *Ibídem:* Carta del 13 de julio de 1821.

[34] *Ibídem:* Carta del 18 de diciembre de 1821.

tanto una Junta que se constituyó de factura enteramente rivadavista. Aún textos escolares, como el de monseñor Bazán y Bustos, reconocen que fue Villafañe el alma de la oposición que triunfó felizmente en aquella provincia. Después de relatar lo acaecido en San Juan, escribe monseñor Bazán, en su *Historia Eclesiástica:* "Igual cosa intentó la Junta de Tucumán, pero fue contenida por el catolicismo del pueblo y el celo del Padre jesuita Diego León de Villafañe." [35] Antes que monseñor Bazán, había recordado y enaltecido el "ardiente zelo" de Villafañe, aquel insigne patriota Pedro Ignacio Castro Barros, considerando al jesuita como uno de los instrumentos providenciales que había Dios enviado a América para contrapesar el libertinaje de tantos enemigos de Dios y de su Iglesia.

[35] *Historia Eclesiástica,* Buenos Aires, p. 71. Con fecha 8 de junio de 1822 escribía don Ambrosio Funes a Villafañe y lamentaba la situación azarosa de la Patria, en especial de la pequeña Patria de Villafañe, esto es, de Tucumán: "¿es posible que la Patria se arme contra la Patria y la libertad contra la libertad? ¿Tan funestas son nuestras costumbres que no hallen otros expedientes que las depredaciones, la sangre y la muerte de nosotros mismos? Mucho nos han consternado esos acontecimientos, si bien hasta ahora no tenemos una noticia individual de ellos. Me sería de gran complacencia saber que Ud. y su noble familia se hayan salvado de esas terribles escenas.

"Quiera Dios que no se asocien a las que está expuesto el Perú, pues el silencio de sus empresas nos hace temer que no sean favorables las de San Martín y de los Limeños. Desde la muerte del fanático Carreras están sosegados estos Pueblos, pero su recíproca independencia ¿quién sabe en qué vendrá a parar? En vano se cansan los políticos en proyectos regeneratorios, sin buena educación y sin buenas costumbres; todo es un aparato [o apariencias] de verdadera sociedad.

"Nuestro Santo Padre Pío VII no cesa de predicarlo a todos los reinos en sus célebres Bulas, y que la restitución de la Compañía de Jesús (ya declarada inocente por tantos títulos) es el medio más a propósito para reparar los estragos de las revoluciones. Ellos han instruido a las Potencias, y por eso, si antes fue un artículo de la reprobada Política extinguir a la Compañía de Jesús, ahora es un artículo de la Política Cristiana el restituirla prontamente. Me aflige que ofreciendo la Cabeza Suprema de la Iglesia, y tantos Príncipes, esos ejemplares, no se pongan nuestros Pueblos en ese empeño heroico.

"Para dar algún alivio a sus conflictos, recordaré a Ud. que en tiempo de mi Gobierno [al frente de la Provincia de Córdoba] se suscitó el proyecto de restituirla en Buenos Aires por el celo laudable del Dr. D. Francisco Bruno Ribarola, con quien nos correspondimos, pero cierto que subsiste con las mismas esperanzas. Con el mismo intento de consolar a Ud. le trataré de las miras de algunos Eclesiásticos, dirigidas a establecer aquí un Colegio u Hospicio de jesuitas. Yo no comunicaba con ellos, cuando he aquí que repentinamente me descubrió el asunto el Dr. D. Joaquín Pérez, en compañía del Dr. Alberro. Fue inexplicable el gozo que tuve al disfrutar de esa confianza, y el verlos tan diligentes en promoverlo. Yo de pronto, elogiando sus designios, les dije que sería imposible verificarlo sin que Ud. fuese el alma y ejecutor de ella. Convenimos todos al momento ser cierto que sólo un jesuita podía ser Fun-

No conservamos cartas de Villafañe posteriores a 1824, pero en ese año, y aun en los anteriores y posteriores, "su nombre figura en las actas de la Legislatura Provincial y tengo un recuerdo, escribía el doctor Ernesto E. Padilla, en 1938, recuerdo que no puedo precisar en este momento, de haber leído un relato de un viajero inglés quien asistió a las sesiones y oyó hablar en ellas al ya octogenario jesuita, y dicho viajero asevera que le pareció oir la elocuente voz de Fox o de Sheridan".[36]

dador de una Casa que debía erigirse por el sabio Instituto del Gran Loyola.

"Diré a Ud. que los dichos Clérigos me honran con participarme sus miras, sin más méritos que la afición pública que profeso a la Compañía. Yo les he franqueado varios papeles favorables a ella, les refiero gran parte de su historia, de que no están muy impuestos; les cito varias obras muy modernas que vindican a los jesuitas, y les ofrezco las que tengo con muchos papeles importantes; en fin, todo lo oyen con gusto y aun puedo decir con devoción. En suma, los exhorto a que lean el Instituto.

"Parece que a algunos de ellos ha escrito Ud. pretendiendo su venida para que se ponga a la frente de esta fundación. Se me dice que su contestación les ha sido favorable, pero entre tantas cosas importantes que se requieren, necesitamos que el Sacratísimo Corazón le restituya el vigor de una edad lozana, para superar el que se debilita con 85 años. Para Dios nada hay imposible. Acaba de morir en este Monasterio de Santa Catalina la Madre Susana de casi 100, o más años, según cuentan. Lo que también resta es que Ud. se imponga de los fondos que se preparan para esta fundación y del plan que ella requiere.

"Nuestros Clérigos confían en que para ella no habrá embarazo, ni de parte del Ordinario, ni de parte de este Gobierno. Bueno está; ¿pero cuántos no estará discurriendo el demonio? Se los he prevenido, para que le hagan la guerra con las armas del mismo Instituto, ya que ése es un enemigo que ni en Ignacio ni en sus hijos puede ver bonetes, ni sotanas. ¿Qué piensa ese ruin (como lo llamaba Santa Teresa) que no le ha de pagar a Loyola todas las que le ha hecho en sus hijos? ¿Ignora lo que es un vizcaíno endiosado? La Compañía en adelante debe llamarse no sólo de Jesús, sino también del Corazón de Jesús. Vea Ud. ahora si procurando su mayor gloria y honra dejará de quedar vindicada contra ese ruin.

"Cuando la misericordia de Dios nos conceda el beneficio de esta fundación, precisamente Ud. ha de escoger los sujetos más propios para ella. ¡Qué felicidad para mi casa que mi hermano, el Deán, fuese uno de los hijos de Nuestro Santo Patriarca! Me parece que el reverendo Padre Provincial Vergara ya le había concedido tomar la sotana y aun creo que el oficial Fabro hubo de hacerle proceso por haberla solicitado, al expatriar a los de esta ciudad. Usted encomiende mucho a Dios este negocio y a su tiempo se lo convidará a tan piadosa empresa. He visto una carta del hermano a un Amigo en que le anuncia el deseo de haber pasado a Lima para acabar sus días en los Padres de San Felipe de Neri, con otro Eclesiástico que este año vino de Roma, y trabó amistad con él. No me persuado que me engaña en esta esperanza. Estos Clérigos ya han pensado hacerle el mismo convite, pero nunca será tan eficaz sino por medio de Ud., por quien ruego al Sacratísimo Corazón me lo guarde muchos años para su mayor honra y gloria."

[36] Así nos escribió el doctor Ernesto E. Padilla, en carta del 14 de junio de 1938.

Villafañe terminó sus días el 22 de marzo de 1830 y, horas después, escribía en sus *Apuntes* el entonces benemérito sacerdote y luego obispo de Camaco y vicario apostólico de Salta, doctor José Agustín Molina:[37] "Hoy 22 de Marzo de 1830 á las 2 y tres cuartos de la mañana murió el respetable y exemplarísimo Padre Ex-Jesuita D. Diego León Villafañe en la edad de 88 años, once meses, conservándose hasta el fin de su vida robustísimo. Yo lo auxilié hasta su último suspiro, edificado de su paciencia y demás virtudes, en las que fue un modelo del clero.

"Quizá en toda esta República Argentina no habrá Sacerdote más digno que este verdadero hijo de San Ignacio.

"Requiescat in pace."

En la última carta que de él tenemos, suscrita a 9 de febrero de 1824, leemos algunas líneas con las que queremos terminar estos rasgos biográficos de tan benemérito varón: "El consuelo sólido que me acompaña en el día es que Dios Nuestro Señor me concedió la gracia especial de que en el torbellino tan espantoso contra los jesuitas, que nos arrancó el año de 1767 de todos los Dominios de España, perseverase yo constante en mi vocación religiosa hasta que la intimación del Breve supresivo de la Religión de la Compañía de Jesús, en Faenza, en el año de 1773 ejecutada, me obligó a verme reducido al estado de clérigo secular.

"Estoy facultado desde que regresé para renovar los votos *in artículo mortis* y por eso me reputo siempre como jesuita, y por los indultos que tengo del Papa Pío VI, rezo de los Santos de la Compañía de Jesús; gozo de todos los tesoros de las Indulgencias como todos los jesuitas. Éstos son los sólidos consuelos en esta mi tan avanzada edad. Como jesuita agradecido, vivo penetrado del mayor reconocimiento a la Santa memoria del finado Papa Pío VII..."

[37] Debemos estos datos al doctor JUAN B. TERÁN, en cuyo poder se hallaban los originales de dichos "Apuntes íntimos".

Apéndices

I

Suárez y Rousseau en la ideología de los próceres argentinos

Ateniéndonos a los escritos aparecidos en la "Gaceta de Buenos Aires" en el transcurso de 1810, desde el primer número de la misma, que corresponde al 7 de junio, hasta el postrero de ese año, correspondiente al 31 de diciembre, vamos a espigar las ideas existentes en ellos referentes al origen del poder, ya sean de filiación suareciana, esto es, en consonancia con las doctrinas del jesuita granadino Francisco Suárez, ya sean de filiación roussoniana, o sea, en conformidad con las acuñadas o enseñadas por Juan Jacobo Rousseau.

Los hombres de 1810, lo propio que los citados pensadores, rechazan de plano el origen divino de los reyes. Es de Funes o de Moreno un artículo aparecido en el nº 24 de la "Gaceta" (15-XI-1810) en el que se dice que los reyes habían imputado "a su autoridad un origen divino para que nadie se atreviese a escudriñar los principios de su constitución", y es Funes quien en la "Gaceta Extraordinaria" del 20 de noviembre de 1810 se refiere a esa observación protestante que llegó a hacer mella aun en pueblos católicos como Francia y España, y se pregunta: "¿Será extraño que afianzada así la opinión pública, se nos haya pedido para los príncipes un culto casi igual que de la divinidad?" (630).

Para los patriotas de 1810, como para Suárez y para Rousseau, es el pueblo el depositario de la autoridad o soberanía. Todos convienen en este punto, aunque según el filósofo español es atributo de la comunidad; según el pensador francés es de todos y de cada uno, de tal suerte que ninguno puede abdicar la autoridad en todos. Es éste uno de los pasajes más oscuros, por no decir más ilógicos y más ininteligibles en el libro de Rousseau. Todo lo que dice al respecto resulta un verdadero galimatías, tan inexplicable en la teoría como impracticable en la vivencia humana. Una cosa, sin embargo, es evidente: la autoridad está en el pueblo.

Ya en el primer número de la "Gaceta", del 7 de junio de 1810, la Junta aceptaba esta doctrina, al aseverar que ejercía el "delicado cargo que el Pueblo se ha dignado conferirle" (3), y el presbítero Alberti, que parece ser el autor de un artículo histórico, aparecido

en ese primer número, dice que "el pueblo elige las personas que merezcan su confianza y a quienes encarga el cuidado de su gobierno" (12). El Cabildo de Buenos Aires, en 29 de mayo, se refería a la Junta "como órgano de la voluntad del Pueblo" (45), y ésta, en 8 de junio, escribía que ella "como la de Cádiz no puede derivar sus poderes sino de los Pueblos mismos" (55). De Moreno parece ser un breve artículo, aparecido en la "Gaceta" del 4 de octubre, en el que se dice que "la Soberanía reside únicamente en el *pueblo*" (474), y esta palabra última está en bastardilla, lo que indicaría que Moreno la subrayó intencionalmente. En un manifiesto de la Junta, del 9 de setiembre, publicado el 11 de ese mes, se dice que "las autoridades todas derivan en su primer origen de los pueblos el poder que sobre ellos ejercen" (493).

Esta frase y otras análogas pudieran parecer negar que la autoridad viene de Dios, pero evidentemente se reducen al plano humano, sin tener en cuenta el origen.

Es precisamente en este punto en el que los próceres argentinos concuerdan en un todo con Suárez, y no con Rousseau, pues reconocen que la soberanía, existente en el pueblo, como depositario, viene en última instancia de Dios, conforme a la aseveración de San Pablo. La idea está implícita en el dictamen suscrito por Cañete y que se publicó en la "Gaceta Extraordinaria" del 3 de julio, ya que se dice allí que es por Dios que imperan los reyes, y por el contexto se evidencia que no es una alusión a la doctrina del origen divino de los tales. Pero es en la "Gaceta" del 10 de setiembre (375), tomándolo de la "Declaración de la Independencia del Supremo Gobierno de Caracas", donde se dice que "Dios ha concedido a cada país de por sí, el derecho de su soberanía".

Para todos los grandes pensadores católicos que se han ocupado del tema, muy en especial los jesuitas Luis de Molina, Roberto Belarmino y Francisco Suárez, toda potestad civil procede de Dios, quien la otorga al pueblo que es su depositario y beneficiario natural de la misma, y por obra del pueblo hay un administrador o ejecutor de la autoridad que éste le otorga.

Esto requería un pacto o contrato entre el pueblo y el rey, por el que éste hacía uso de la autoridad en el grado y en la forma, según le había sido otorgada. Este pacto o contrato era de libre voluntad, por una y otra parte, pero no podía retrocederse por mero capricho. Solamente se rompía por incumplimiento de una de las partes.

Así Moreno como Funes, en las páginas de la "Gaceta", se refieren frecuentemente al pacto que ha sido roto por el monarca cautivo, pero no siempre distinguen entre el pacto social, propugnado por

Rousseau, a otro propósito, y el pacto político, al que extensamente se refiere Suárez. Si se tiene presente que, según Suárez, la autoridad es atributo de la comunidad y ésta la transfiere a una persona física o moral, mientras para Rousseau la soberanía es intransferible y no puede ser representada sino por la misma comunidad o pueblo, es lógico que todas las referencias al pacto tengan que ver con el suareciano y no con el roussoniano. Para Rousseau no hay más que un pacto, por el que los hombres constituyen la sociedad, y explícitamente niega la existencia de pacto alguno posterior.

Sin tener en cuenta las alusiones implícitas al pacto, recordemos algunas explícitas, y sean las primeras las del doctor Pedro Vicente Cañete quien, en su "Dictamen al Señor Virrey", del 26 de mayo, escribe que "cualquiera Potencia Europea, o la de Norte América, podría apoderarse de estas regiones del Nuevo Mundo, «por donde vendría la América a quedar esclavizada a otro ageno dueño, contra tantos pactos y juramentos nacionales» (107) y si acaeciera que Napoleón, habiendo dominado á la Península, se precipitara sobre América, «deberíamos contar como católicos con esta crisis dichosa para sostener con energía y unión los pactos»" (112).

Éstas son las dos primeras menciones que hallamos en la "Gaceta", referentes al pacto o pactos, y ambas proceden de un ex alumno de la Universidad de Córdoba, compañero y amigo de Gregorio Funes, aunque contrario a la causa de Mayo. El segundo en referirse al pacto es Jovellanos, el traductor y editor del *Contrato Social* de Rousseau, según se dice, aunque todavía el punto no está claro. De este estadista español publicó Moreno en la "Gaceta" un extenso estudio, firmado por un "Patriota Español", y es éste quien en la "Gaceta" del 19 de julio escribe que "aunque es indudable que la nación tiene la plena Soberanía, y que ésta es en ella imprescindible e innegable, también es muy cierto, según enseñan los políticos, la razón y la experiencia, que produce funestísimos males el que el pueblo o nación llegue a ejercer de todo punto esta Soberanía, porque siendo en tal caso todos los Reyes e iguales... Los inconvenientes que de aquí nacían, obligaron a los hombres a establecer entre sí ciertos pactos" (198).

La filiación roussoniana de esta doctrina es evidente como se deduce de las frases transcritas y de todo el contexto, pero no es de ese origen la expresión que hallamos en la "Orden del día", del 13 de agosto, publicada tres días después en la "Gaceta", donde se dice que "la distribución de Provincias y recíproca dependencia de los pueblos que las forman es una ley constitucional del Estado, y el que trate de atacarlo es un refractario del pacto solemne con que juró en guarda de la constitución" (294). No se refiere al

Estado argentino sino al español, ni a una constitución argentina sino al conjunto de las leyes españolas, y por eso agrega a continuación: "¿qué sería del orden público, si los pueblos subalternos pudiesen resolver por sí mismos la división de aquellos capitales que el Soberano ha establecido como centro de todas sus relaciones?" (294).

Moreno, autor de esta *Orden del día*, se inspira en Suárez al escribir estas expresiones, y al mismo filósofo español aluden los próceres de Caracas, en su "Manifiesto del 3 de mayo", publicado en la "Gaceta" de los Estados Unidos de América el día 13 de junio, y reeditado en la "Gaceta" de Buenos Aires el 13 de setiembre. Implícitamente se refieren al pacto político, cuando escriben que no prestarán obediencia "a las distintas corporaciones [o Juntas creadas en España] que sustituyéndose indefinidamente la una a la otra, únicamente se parecen, porque indistintamente se atribuyen una delegación de la Soberanía, que no habiendo sido creada por el monarca reconocido, ni por la gran comunidad de los españoles de ambos hemisferios", quienes se la hubiesen conferido condicionalmente, "no puede ser sino absolutamente nula" (380). Más adelante, y en forma explícita se pregunta: "¿ha habido alguna otra especie de convención nacional, que pudiese considerarse como legítimo órgano de la nación, y verdadero depósito de la Soberanía?" (380).

Después de la venida del deán Funes a Buenos Aires, a mediados de octubre, la doctrina del pacto es inculcada y subrayada por los patriotas de 1810. Aún más: Funes, según todas las presunciones, fue quien trajo el ejemplar del *Contrato Social*, editado después por Moreno, y éste, al escribir el manifiesto del 28 de octubre, publicado en la "Gaceta" del día 1º de noviembre, rechaza el pacto roussoniano como algo ajeno a la situación, e implícitamente proclama el suareciano. Sus palabras son éstas: "Nuestras provincias se hallan en un caso muy distinto [al de los desorganizados]. Sin los riesgos de aquel momento peligroso en que la necesidad obligó a los hombres errantes a reunirse en sociedades, formamos poblaciones regulares y civilizadas..." (554).

Algo de la ideología de Rousseau aparece en estas líneas, pero ellas se esclarecen con las que estampó en la "Gaceta" del 13 de noviembre, donde no sólo se vale de la voz "pacto", que es más bien suareciana, que "contrato", que es el término roussoniano, sino que mezcla los viejos conceptos que había aprendido en las aulas de San Carlos con algunos que, en esos días, había leído en Rousseau: "La disolución de la Junta Central... restituyó a los pueblos la plenitud de los poderes, que nadie sino ellos mismos podían ejer-

cer, desde que el cautiverio del Rey dejó acéfalo el reino y sueltos los vínculos que lo constituían centro y cabeza del cuerpo social. En esta dispersión no sólo cada pueblo reasumió la autoridad, que de consuno habían conferido al Monarca, sino que cada hombre debió considerarse en el estado anterior al pacto social, de que derivan las obligaciones, que ligan al Rey con sus vasallos" (599).

El mismo Moreno reconoció que estas palabras eran excesivas, pero en vez de corregir la palabra social, reemplazándola con la palabra político, hizo a continuación esta declaración: "No pretendo con esto reducir los individuos de la Monarquía a la vida errante, que precedió a la formación de las sociedades." Y con gran acierto distinguió entre el *Contrato Social* del pensador ginebrino y el *Contrato Político* del filósofo granadino: porque "los vínculos, que unen al pueblo con el Rey, son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos; un pueblo es pueblo antes de darse un Rey, y de aquí es que aunque las relaciones sociales entre el pueblo y el Rey quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio de nuestro Monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad, quedarían subsistentes, porque no dependen de los primeros; y los pueblos no debieran tratar de formarse pueblos, pues ya lo eran; sino de elegir una cabeza, que los rigiese, o regirse a sí mismos, según las diversas formas, con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral".

Todo esto es, o puede ser, doctrina suareciana, pero es roussoniano este párrafo, que agrega Moreno a continuación: "Mi proposición se reduce a que cada individuo debió tener en la constitución del nuevo poder supremo. igual parte a la que el derecho presupone en la constitución primitiva del que había desaparecido" (600). Según Suárez, el hombre es de suyo culto y social, y no es dado que se encuentren varios, sin que por el mero hecho, no haya una comunidad con fines sociales, y por el mero hecho de existir la tal comunidad, quieran o no quieran los componentes de la misma, existe la autoridad o soberanía, y pone una comparación que toma del acto de la generación, ya que puesto éste, se sigue la creación del alma humana y la vida del hombre, independientemente de la voluntad de los progenitores. Rousseau, por el contrario, sostenía que el hombre era naturalmente salvaje, y al juntarse con otros sus iguales hizo con ellos un pacto enteramente artificial, y la autoridad fue un efecto de este pacto y no una emanación de la naturaleza.

Lamentablemente pretende Moreno amalgamar la doctrina de Suárez con la de Rousseau, o viceversa, y se aleja ya del uno, ya del otro, cuando escribe que "siempre que los pueblos han logrado

manifestar su voluntad general, han quedado en suspenso todos los poderes que antes los regían; y siendo todos los hombres de una sociedad, partes de esa voluntad, han quedado envueltos en ella misma, y empeñados a la observancia de lo que ella dispuso, por la confianza que inspira haber concurrido cada uno a la disposición, y por el deber que impone a cada uno lo que resolvieron todos unánimemente" (605).

Siguiendo las pisadas de Jovellanos, a quien cita expresamente, nos dice que el monarca "debe recibir de los representantes, que lo eligen, la norma de su conducta y respeto en la nueva constitución, que se le prefije, el verdadero pacto social, en que únicamente puede estribar la duración de los poderes que se le confían" (606), pero si cambiamos la palabra social por la palabra política, ésta es doctrina plenamente suareciana. Pero es en un sustancioso artículo, aparecido en la "Gaceta" del 15 de noviembre, que usurpa Moreno, en una oportunidad, la expresión contrato social, en vez de pacto social, y hasta cita a Juan Jacobo Rousseau. Después de recordar la necesidad de celebrarse un congreso "para una absoluta prescindencia de nuestro adorado Fernando", escribe que "las Américas no se ven unidas a los Monarcas españoles por el pacto social, que únicamente puede sostener la legitimidad y decoro de una dominación. Los pueblos de España consérvense enhorabuena dependientes del Rey preso, esperando su libertad y regreso; ellos establecieron la monarquía, y envuelto el príncipe actual en la línea, que por expreso pacto de la nación española debía reinar sobre ella, tiene derecho a reclamar la observancia del contrato social, en el momento de quedar expedito para cumplir por sí mismo la parte que le compete. La América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación: ella no ha concurrido a la celebración del pacto social, de que derivan los Monarcas españoles los únicos títulos de la legitimidad de su imperio. . ." (614).

Si a primera vista, así por referirse al contrato social, como por otros detalles, pudiera creerse de filiación roussoniana lo que acabamos de leer, no es sino doctrina netamente suareciana, ya que supone un contrato entre el pueblo y el monarca, contrato que Suárez expone y sostiene, mientras Rousseau lo rechaza, calificándolo de "monstruosidad".

No de Moreno, sino de Funes, es la carta al "Sr. Editor de la Gaceta", suscrita en Buenos Aires a 13 de noviembre, y que firma "Un ciudadano", y en ella, como en los recordados artículos, Suárez y Rousseau aparecen en igual connubio. Al segundo de ellos se refiere cuando dice que la soberanía es "el resultado de todas las voluntades", y cuando alude a "la justicia primitiva" y sobre todo

cuando nos dice que "juntándose los hombres en sociedad, nada otra cosa buscaron que asegurar la libertad de sus personas, la propiedad de sus bienes y la plena posesión de sus haberes" (631), y en otra misiva del 26 de noviembre, dirigida también al "Señor Editor", rechaza el contrato social de Rousseau, al distinguir entre la unión social y la unión constitucional, esto es, entre el contrato social y el contrato político, aceptado aquél y negado éste por el filósofo de Ginebra. Días después, en la "Gaceta" del 6 de diciembre, era también Moreno quien hacía la misma distinción al aseverar que "cada provincia era dueña de sí misma, por cuanto el pacto social no establecía relaciones entre ellas directamente, sino entre el Rey y los pueblos" (693).

Cuando Funes, en su tercera misiva al "Señor Editor", aparecida en la "Gaceta" del 13 de diciembre, nos dice que "la autoridad soberana pertenece esencialmente al cuerpo político, aunque su ejercicio se halla confiado a uno o muchos magistrados", no expresa sino un concepto suareciano, aunque el pensador español habría dicho que radicalmente, en vez de esencialmente, pero puede este adverbio entenderse en forma correcta, ya que lo radical es en alguna manera esencial y viceversa. Lo mismo hay que observar respecto a la frase de Funes, cuando escribe que "reside en el pueblo un derecho de soberanía inalienable" (725), esto es, el pueblo, aun cuando otorga la soberanía a un monarca, la conserva radicalmente, como se expresa Suárez.

En el postrer número de la "Gaceta" de 1810, Moreno transcribe un artículo de Blanco White, aparecido en Londres, a propósito de la Revolución de Caracas, y sin duda reconocía la analogía que hubo entre ella y la de Buenos Aires, al reproducir este párrafo del escritor londinense: "Si viéramos empezar aquella revolución proclamando principios exagerados de libertad, teorías impracticables de igualdad, como la de la Revolución francesa, desconfiaríamos de las rectas intenciones de los promovedores, y creeríamos el movimiento era efecto de un partido y no del convencimiento práctico de todo el pueblo sobre la necesidad de una mudanza política" (757). Así era en efecto, por las ideas de mayor fuste que fundamentaron la Revolución argentina, tan diversas de las que hicieron la francesa, y así era en sus manifestaciones, ya que, antes de cumplirse un mes de instalada la Junta, se proclama la libertad de prensa "para hablar en todo asunto que no se oponga a las verdades santas de nuestra augusta Religión y a las determinaciones del Gobierno, siempre dignas de nuestro mayor respeto" (59). Una *Canción Patriótica*, publicada por Moreno en la "Gaceta" (548), canta a la libertad, pero

"No es la libertad
Que en Francia tuvieron
Crueles Regicidas
Vasallos perversos;
Si aquéllos regaron
De su patria el suelo
Con sangre, nosotros
Flores alfombremos."

Respecto a la igualdad, escribió Moreno que todos debían observar "religiosamente el sagrado dogma de la igualdad" (714), pero se refería a la existente como hombres entre superiores y vasallos, pero al reproducir con elogio un artículo de Jovellanos reconocía que "para evitar toda confusión y mala inteligencia es necesario decir que la igualdad es de dos modos: de hecho y de derecho. La primera consiste propiamente en que todos gocen, sin diferencia alguna, de unos mismos bienes; esta igualdad repugna, y es acaso contraria a la misma sociedad, porque el más industrioso, el más aplicado aumentará siempre sus bienes... Esta igualdad es casi lo mismo que la comunidad de bienes, tan opuesta a la naturaleza del hombre y a la prosperidad de una sociedad civil" (232).

Según Rousseau, por el contrato social los hombres pierden la libertad natural, pero adquieren la libertad civil y política, y de tal suerte es ésta de todos y de cada uno, que nadie puede abdicarla en otro u otros, siendo así algo intransferible. Lógicamente no puede, por ende, darse el caso de reasumirse la autoridad, puesto que el reasumir quiere decir que se volvía a tomar algo que estaba en poder de otro.

Como los patriotas del 22 de mayo, los escritores de la "Gaceta", Moreno y Funes en primer término, no sólo suponen la posibilidad de esa reasunción, sino que consideran tal los hechos acaecidos en 1810. En un "Oficio de la Junta", suscrito en 8 de junio (55) se alude a su formación y se asevera que "como la de Cádiz no puede derivar sus poderes sino de los Pueblos mismos, justo es que éstos se convengan de los títulos con que los ha reasumido". La misma Junta en su *Manifiesto* del 9 de setiembre, publicado un mes más tarde (11 de octubre), después de proclamar que el reino estaba acéfalo "y disipado el principio, donde únicamente podían concentrarse los verdaderos derechos de la soberanía", que era la persona del rey cautivo, "los pueblos, de quienes los Reyes derivan todo el poder con que gobiernan, no reasumieron íntegramente el que habían depositado en nuestro Monarca, «ya que» su existencia [aun-

que dominada por Napoleón] impedía aquella reasunción" (482).

"La época de nuestra instalación, leemos más adelante, era precisamente la de la disolución de la Junta Central, y si había podido constituirse ésta legítimamente por el ejercicio de aquellos derechos, que la ausencia del Rey había hecho retrovertir a los pueblos, debía reconocerse en ellos igual facultad para un nuevo acto, que asegurase los efectos del primero, que desgraciadamente se veía disipado" (484).

Si hasta el 11 de octubre no se había atrevido la Junta a expresarse en forma tan abierta acerca de su independencia, aunque limitada a lo menos verbalmente, atrevióse en esa fecha, pues publicó un *Manifiesto*, escrito un mes antes, y lo hizo ante "la aclamación de los habitantes de esta numerosa población, de sus vastas campañas e inmediatas dependencias...", ya que "no se puede dudar de la expresión unánime y del voto general con que se explica la voz del espíritu, del sentimiento íntimo del reconocimiento y obediencia; estamos ciertos de que mandamos en los corazones" (484).

Esta postrera frase es muy expresiva, pues comprende un "mandamos en las inteligencias", ya que a los sentimientos preceden las ideas, y éstas eran del gusto de todos ("si sólo se exceptúa una porción pequeña de rivales conocidos que murmuran en secreto") (484). Si esas ideas fueron de Rousseau, cuyo libro sólo es conocido a fines de 1810 por muchas personas, y antes de entonces por Funes y tal vez por algún otro patriota, no es posible que el pueblo las hubiera podido captar y aceptar con tanto entusiasmo y como por aclamación. Eran evidentemente las doctrinas de Suárez, enseñadas en Córdoba desde 1617 y en Buenos Aires desde principios del siglo XVIII, y que los hombres de 1810 habían escuchado de labios de sus maestros Diego Estanislao Zavaleta, Mariano Medrano, Juan José Casal y tantos otros. Nótese, por otra parte, que la doctrina de la reasunción del poder o soberanía no solamente no es expuesta y defendida por Rousseau, sino rechazada y anatematizada por él.

En la "Gaceta" del 13 de noviembre volvió Moreno a explanar más detenidamente cómo el rey cautivo no podía cumplir con el pacto y por eso "cada pueblo reasumió la autoridad" (599), y por eso "pudieron las Juntas sustituir por sí mismas en sus respectivas provincias la representación soberana que, con la ausencia del Rey, había desaparecido del reino" (600). "La autoridad del Monarca, agrega Moreno, retrovertió a los pueblos por el cautiverio del Rey; pueden pues aquéllos modificarla o sujetarla a la forma que más les agrade, en el acto de encomendarla a un nuevo representante.

Éste no tiene derecho alguno, porque hasta ahora no se ha celebrado con él ningún pacto social" (606).

Es en el número del 6 de diciembre. que Moreno declara implícitamente que nada tuvo que ver con la Revolución argentina el *Contrato Social* de Rousseau, ya que estuvo fundada en la doctrina de Suárez. Sus palabras son categóricas a este respecto: "disueltos los vínculos que ligaban los pueblos con el Monarca, cada provincia era dueña de sí misma, por cuanto el pacto social no establecía relación entre ellas directamente, sino entre el Rey y los pueblos" (693).

Fragmentos de un discurso del doctor Tomás R. Cullen, pronunciado en 1920

Uno de los primeros, sino el primero, que así en tierras argentinas como en las americanas, y aun en las de la culta Europa, en manifestar en forma pública y fundada, que la filosofía escolástica era la que había preparado a los próceres de la emancipación, para realizarla y para justificarla, fue el doctor Tomás R. Cullen.

El 23 de mayo de 1920, como rector que entonces era del Colegio Nacional Central, dependiente de la Universidad Nacional de Buenos Aires, reunió, como era habitual en vísperas del día patrio, a los alumnos y profesores, a los que se agregaron no pocos caballeros, invitados al efecto de solemnizar el histórico aniversario, y disertó precisamente sobre ese tema que nadie había tratado con anterioridad a él. Ante el asombro de no pocos de los que le escuchaban, dijo entonces:

"Es grato al patriotismo argentino consignar que las nociones de derecho político que informaban la enseñanza de los profesores de esta casa estaban inspiradas en los más adelantados principios del régimen democrático y representativo.

"El doctor Alejandro Korn, decano de la facultad de filosofía y letras, en su notabilísimo trabajo sobre las influencias filosóficas en la evolución nacional, afirma que sin el conocimiento de la filosofía tomista jamás se llegará a comprender la conexión íntima de las influencias directrices de la época colonial, cuya acción no es posible eliminar de nuestra evolución histórica. Y examina con este motivo, con profunda precisión, el concepto de la ley y de la autoridad que tenía Santo Tomás de Aquino, que desde el siglo XIII ha dado la definición más notable de la ley y de un concepto del origen del Estado, que se amolda en lo fundamental a las teorías desarrolladas por Jefferson en la famosa declaración de la independencia de los Estados Unidos y a los principios de la Revolución francesa.

"La Ley, según la filosofía tomista, *est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* Es una disposición racional que a los fines del bien público establece la autoridad competente. Es decir, la ley ha de derivar de los principios eternos de la razón, ha de servir intereses generales y no el

provecho particular de individuos o de gremios, y ha de emanar del poder legislativo.

"De ahí, en primer lugar, la limitación de todo poder, el del Estado como el de sus representantes; no cabe dentro de este sistema un poder absoluto sin más ley que la propia voluntad. El poder bastante osado para substituir sus falaces opiniones o intereses a los principios eternos de la moral y del derecho es un poder tiránico, la resistencia a sus mandatos es lícita, sin reparo en la legitimidad de su origen y así se trate del despotismo de uno solo, o de la muchedumbre.

"Y el doctor Korn, para sustentar el concepto elevado que se ha formado de aquella filosofía medioeval, transcribe la opinión de Ihering, indiscutiblemente el primer jurisconsulto de la Alemania contemporánea, que en su famosa obra *Zweck im Recht*, afirma que el desconocimiento de las obras de Santo Tomás de Aquino y el estudio exclusivo de la filosofía moderna ha perjudicado a la difusión de grandes y profundas ideas. Y agrega que, a haberlas conocido antes, no hubiera escrito su libro, pues el concepto fundamental ya se halla con sorprendente precisión en la filosofía del pensador medioeval.

"Y el jurisconsulto James Bryce, clásico autor de la *American Common Wealth*, en sus reputados estudios sobre historia y jurisprudencia dice, al hablar sobre la soberanía en el tomo II, pág. 80, lo siguiente: Santo Tomás de Aquino reconoce la soberanía como original y primariamente investida en el pueblo en una forma seguramente no menos explícita que la formulada en la declaración de la independencia de los Estados Unidos.

"A la misma conclusión que el doctor Korn acerca de la orientación esencialmente democrática de la enseñanza tomista dada en este colegio llega el doctor Belisario J. Montero en su interesante y bien informado estudio sobre *Un Filósofo Colonial;* el señor Rómulo D. Carbia, peritísimo investigador, en su trabajo publicado en los «Anales de la Facultad de Derecho» sobre *La Revolución de Mayo y la Iglesia;* y el Presbítero Gustavo J. Franceschi en su erudita y elocuente conferencia pronunciada últimamente sobre *La Democracia y la Iglesia.*

"No cabe ninguna duda que la doctrina tomista fue la enseñada en el Colegio de San Carlos, como se desprende del famoso informe del cabildo Eclesiástico del 5 de diciembre de 1771, dirigido al Virrey Vértiz y redactado por Maziel, en el que, como ya lo he manifestado, se proclamaba por primera vez en América el principio de la libertad de enseñanza y el sistema experimental para el estudio de las ciencias naturales. En dicho informe, al referirse a

los estudios que debían establecerse entre nosotros. se manifiesta que se impone la creación de una Universidad que debía llevar el nombre de San Carlos en homenaje al rey Carlos III, que había ordenado su creación. y además un colegio convictorio, complemento de esa Universidad. y que debía llamarse Colegio de Santo Tomás, dando las razones en los siguientes términos: «el patrón y titular de dicho Colegio puede ser el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino. porque siendo la doctrina de este maestro de las escuelas la que quiere nuestro soberano que se enseñe y siga en sus dominios, se cultivará en los jóvenes por este medio su devoción y bajo los auspicios de su protección lograrán las luces necesarias para su perfecta inteligencia».

"No es de extrañarse, pues, que los profesores y alumnos de este colegio. al iniciarse la Revolución de Mayo tuvieran la noción clara y exacta de los deberes que les imponía su carácter de nativos de un país que aspiraba, con justo título, a un gobierno autonómico, y del régimen que debía establecerse, de acuerdo con los principios de la soberanía popular. que habían aprendido en las modestas aulas de este colegio."

El presbítero Alberto Molas Terán, una de las inteligencias más privilegiadas con que ha contado la Argentina en lo que va del siglo. no sólo recogió. sino que ahijó y aplaudió estos conceptos, emitidos tan valientemente por el doctor Cullen, y aseveró que el conferenciante había expuesto su tesis "armado de ilevantables argumentos". ("Acción". Buenos Aires 1920. t. 1. pp. 411-414.)

La emancipación americana y los jesuitas, por el doctor Atilio Dell'Oro Maíni

(Tomado de *Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto centenario de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires 1942, pp. 83-90)

"La expulsión de los jesuitas por Carlos III, en 1767, inicia el drama de nuestra desintegración espiritual y el proceso de disolución de nuestra inteligencia.

"Derrumbóse de un golpe toda la obra útil emprendida por la Compañía; enmudeció la voz docente que había formado tantas generaciones y, aunque el país siguió viviendo de su espíritu, fueron apagándose las luces de la certidumbre que alimentaban la unidad espiritual, y el pueblo, empobrecido por aquella ausencia, abandonó poco a poco la tradición cuya integridad dábale vigor y consistencia.

"Todavía no sabemos lo que perdimos, ni lo que nos falta recuperar, para alcanzar el nivel a que nos habría llevado aquella cultura inicial si su normal y progresivo desenvolvimiento no se hubiera tronchado en flor con el zarpazo sectario y ciego de la Corte liberal del rey Carlos III.

"Entre los expulsos figuraron ochenta y un jesuitas nacidos en territorio americano rioplatense; muchos de ellos eminentes en las ciencias de su vocación, todos dignos de su hábito. Ejercieron los sagrados ministerios en algunas diócesis de Italia y de los Estados Pontificios. Padecieron hambre, miseria, soledad. Después de aprender el idioma itálico buscaron en lecciones y prebendas el medio de subvenir a sus necesidades. Desde América amigos y parientes enviaban los socorros que podían. Siguieron dóciles a la disciplina de su conciencia; ocuparon cátedras, continuaron sus estudios, dieron a las prensas extranjeras obras memorables.[1] Recordemos los nombres.

[1] Estos jesuitas integraron aquel "grupo glorioso de emigrados españoles", como lo llama Menéndez y Pelayo al considerar la importancia de sus escritos en la *Historia de las Ideas Estéticas*, y del cual pudo decir el profesor Antonio Monti, al inaugurar en 1781 los cursos de la Universidad de Bolonia: "Apenas habría quedado en Italia vestigio de las buenas letras y de los estudios, ni hubiésemos podido legar a los venideros monumento alguno digno de la inmortalidad, si por un hecho extraordinario que asombrará a todas las edades, no hubiera venido desterrada a Italia desde el último confín del mundo, tanta abundancia de ingenios y de sabiduría."

entre otros, de Buenaventura Suárez, Francisco Javier Iturri, santafesinos; Gaspar Juárez, Alonso Frías, José Urrejola, santiagueños: Joaquín Camaño, Bernardo Castro, riojanos; Francisco Guevara, mendocino; Diego L. Villafañe, tucumano; Juan J. Godoy, cuyano; José Rivadavia, Ramón Rospigliosi, porteños; Francisco Ocampo, Manuel Canela, cordobeses; Pedro Nogal, Bernardo Azcona, Francisco J. Echard, paraguayos; Pedro Arduz, jujeño.

"El infortunio común y el pensamiento de la tierra lejana hizo nacer, entre todos ellos, un vínculo de cristiana solidaridad alimentada, a un tiempo, por el ansia de restauración de la amada Compañía y el anhelo de volver a los abandonados lares. Fueron los primeros en adivinar, acosados por la soledad del destierro, la existencia de la patria distinta e inicial. Su sentimiento no era un sentimiento impreciso e incógnito: era un patriotismo inédito, doliente y severo. La amargura del injusto extrañamiento les despertó un nuevo sentido; captaron —desde la otra orilla del mundo— las vísperas de la patria. La nostalgia inauguró en sus corazones el patriotismo auténtico de los argentinos. En 1787 el P. Juárez escribía a Funes, interpretando el propio sentir y el de sus compañeros: «agradecemos juntamente las otras noticias tanto patrióticas cuanto eclesiásticas que nos participan, pues no obstante nuestra larga ausencia y la gran distancia en que nos hallamos, mantenemos el amor patriótico».

"Las penurias del exilio y las dificultades para comunicarse no les impidieron seguir trabajando sobre temas argentinos. No envenenó sus plumas el jugo amargo del ostracismo; Iturri, Juárez y Camaño, componen, como ofrenda a la patria remota, su monumental obra —aún inédita— *Historia Natural, Eclesiástica y Civil del Virreinato de Buenos Aires.* Todos anhelan, en el fondo de sus almas, el regreso. Han quedado en cartas y escritos los testimonios de los innumerables intentos realizados en ese sentido. Pocos lograron la codiciada dicha: Diego L. Villafañe, José Rivadavia, Francisco J. Echard, Pedro Arduz. Con excepción del primero, los demás gozaron escaso tiempo de aquella alegría, porque fueron presos poco después del arribo y devueltos a su destierro. Villafañe, merced a las gestiones del Cabildo tucumano y en mérito de sus años y achaques, pudo quedarse en su provincia.

"El dolor de estos proscriptos es una nota que no podemos omitir en el cuadro de la tradición nacional. Es el signo de la orfandad que nos acompaña.

"Curioso es el caso del P. Juan José Godoy. De Italia, donde cumple su destierro, vase a Francia y luego a Londres, ciudad en la que encuentra a su amigo peruano, el P. Vizcardo, célebre por

su *Carta a los Americanos* —palabra inicial de la emancipación—. y trata a los americanos que organizan la expedición a Venezuela. Se sabe que en 1782 Godoy se hallaba en los Estados Unidos tratando de llegar a su tierra. El Gobierno español, inquieto por sus ideas y andanzas. expide una Real Orden, a fines de 1785 —conservada en nuestra Biblioteca Nacional—, en la que se manifiesta la sospecha de «que Godoy pase a Indias con el propósito de sublevar o perturbar algunas de nuestras posesiones», y se ordena su arresto. La orden se cumplió cuando el jesuita argentino llegó al Perú. Embarcado para la península fue condenado a encierro en el castillo de Santa Catalina, junto a Cádiz, donde cerró sus ojos antes que la patria abriera los suyos.

"El P. Diego León Villafañe tuvo, en cambio, la gloria de ver realizado su doble anhelo: el restablecimiento de la Compañía y la emancipación de la patria.

"Dedicó a la patria naciente los afanes de su ancianidad venerable. Sus trabajos cobran un sentido aleccionante tanto por su intención previsora y nacionalista cuanto por la clarividencia con que descubrió el proceso de nuestra disgregación espiritual.

"Su correspondencia, aún inédita, tan abundante con los dos Funes —quienes en todo momento le conservaron una amistosa y filial devoción—, revela el curso de sus preocupaciones políticas y religiosas.

"Antes de los sucesos de Mayo presiente el advenimiento de cambios radicales y, producidos aquéllos, sigue su desarrollo con minuciosa vigilancia. La disolución de la Junta Conservadora, en 1811, merece su repudio franco y envía a las autoridades porteñas la *Protesta* de su pueblo tucumano, redactada por él con enérgica y razonada elocuencia. Presiente las funestas consecuencias del hecho para la futura unidad política del país. Exulta de entusiasmo su corazón de patriota con la reconquista de Salta y la victoria de Tucumán. La gloriosa espada de su amigo Belgrano le inspira una oda, de ingenuo y pobre movimiento, y una reseña de sus hazañas en aquella memorable batalla, cuyos borradores envía al dilecto Funes.

"Al mismo tiempo contristaba al jesuita tucumano la suerte espiritual de su pueblo. Laméntase, apenas llegado, de la ignorancia que prevalece en todo orden de cosas y, en particular, del descaimiento en que yace la Universidad cordobesa, cuyos libros, reunidos con tanto sacrificio, se vendían sin escrúpulo. Hubo de lidiar sobre temas de dogma y de moral con doctores «de solas borlas y párrafos, colmados de vanidad y vacíos de ciencia», como le escribía el P. Iturri desde Europa, al conocer esas disputas, en una carta en la que luego

exclamaba: «¡infeliz juventud americana!, no tenéis abierta una sola puerta a la ciencia; lo que aprendéis en tantos años de inútiles estudios no merece el nombre». Villafañe intenta fundar, en varias ciudades, academias destinadas a promover y restaurar los altos estudios. También quiso organizar diversas misiones entre los araucanos y, aunque desbarató sus planes la enfermedad y el peso de los años, no abandonó su propósito hasta los extremos días de su ancianidad. Quería reanudar la labor interrumpida, la que hizo la antigua y floreciente cristiandad entre los infieles de la América del Sud. El veneno libertino recorría las venas frescas de la independencia y Villafañe presentía sus peligros. En carta dirigida a Ambrosio Funes le dice: «Vivo desabrido con las pomposas apreciaciones de nuestras Gacetas, de nuestra libertad cívica o política.» Juzgó con severidad la frustrada Asamblea del año trece, de la que «nada bueno espero si no toman otras medidas». «Me parece —agregaba— que voy viendo una copia de lo que sucedió en Roma cuando entraron los franceses. Esta imagen cubre mi corazón de negro luto. Para formar un código de una sabia legislación, se necesita hombres de muchas luces, mucho juicio y un gran fondo de cristiandad, que no se aprende en Voltaire, en el incrédulo Rousseau, etc., pero estos hombres no se buscan, no se consultan. Tiempos hace que estoy rogando a Dios Nuestro Señor nos conceda algún hombre grande y muy católico, que ponga en paz esta nuestra América y nos libre de tantas cabecillas y mire por la educación cristiana y religiosa que tanto necesitamos.» En otra carta: «Temo que estos negocios del día, según se van manejando, van a acabar a capazos.» Y en otra: «La libertad de los pueblos se lee escrita en los papeles, mas en la realidad se experimenta lo contrario; domina el libertinaje, la santa religión vacila; la piedad cristiana camina a su aniquilamiento, la caridad se halla en pocos.» Cuando la reforma implantada por Rivadavia en Buenos Aires extendióse a las Provincias, hallando en muchas fácil y pronta aplicación, chocó en Tucumán con la decidida oposición del pueblo y el celo del eminente jesuita.

"Sucumbió en 1830 bajo el peso glorioso de sus ochenta y nueve años. Había recorrido, solitario, durante el primer tramo de la emancipación, la escena que vio el esplendor y la grandeza de la Compañía, ausente y perseguida, y experimentó —mezclado a su júbilo de patriota— la angustia del porvenir de la patria amenazada por la ruptura de los vínculos que tejieron la trama de su advenimiento en la historia. Descubrió las raíces del mal, pronosticó sus consecuencias, y señaló el rumbo de la salud. Sus palabras tienen, a la distancia, sabor de profecía cumplida."

Ediciones de la *Carta a los Españoles Americanos,* del jesuita Juan Pablo Vizcardo

(Tomado de Rubén Vargas Ugarte: *La Carta a los Españoles Americanos de Don Juan Pablo Vizcardo y Guzmán,* Lima 1954, pp. 123-125, pero con dos agregados que señalamos con asterisco)

1799

Lettre aux Espagnols Américains par un de leurs compatriotes. Vincet Amor Patriae. L'amour de la Patrie l'emportera. A Philadelphie. MDCCXCIX.

Port. v. Avertissement de l'éditeur. Fha. Philadelphie, ce 10 Juin, 1799, pág. l. s. n. emp. *Lettre aux espagnols... Frérers et compatriotes...* 8º 1 f. de port. y 41 p. n. + 1 en bl. al fin.

En la advertencia preliminar se da noticia del autor y se anuncia la publicación de sus interesantes notas manuscritas sobre la América Meridional. Éstas, por desgracia, no llegaron a publicarse y se ignora su paradero. Hemos visto dos ejemplares de esta edición, uno en la Biblioteca Nacional de París y otro en el Archivo de Indias de Sevilla.

1801

Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas. Vincet Amor Patriae. El amor de la Patria vencerá. Impreso en Londres por P. Bayle, Vine Street, Piccadilly, 1801.

1808

William Burke: *Additional reasons for our immediately emancipating Spanish America deduced from the new and extraordinary circumstances of the present crisis and containing valuable information respecting the late important events both at Buenos Aires and in Caracas as well as with respect to the present disposition and views of the Spanish Americans, being intended as a supplement to South American Independence by...* 2nd edition enlarged. London 1808. 8º m. Printed for J. Ridgway by S. Gosnell. XXXV y 132 pp. V. Appendix, pp. 95-124. Carta de Vizcardo.

1809

"The Edinburgh Review", January 1809, number XXVI, pp. 227 y sig. No inserta íntegra la *Carta* de Vizcardo, pero se da una corta noticia biográfica de su autor.

1810

J. M. Antepara: *South American Emancipation. Documents historical & explanatory, showing the design which have been in progress & the exertions made by General Miranda.* London 1810. Imp. by R. Juigué. 4º.

El autor se dice natural de Guayaquil, pero según C. Villanueva, Antepara no hizo más que prestar su nombre, correspondiendo a Miranda la paternidad de la obra. En el primer capítulo se cita la carta de Vizcardo y Guzmán, con este título: *Review of Lettre aux Espagnols américains par Vizcardo, extracted from the Edinburgh Review for January 1809.*

W. Walton Jun.: *Present State of Spanish Colonies, including a particular report of Hispaniola... With a general survey of the settlements on the South continent of America.* Portrait, plate and map. London 1810. 2 vols.

No hemos visto la obra, pero en ella se reprodujo, en todo o en parte, la *Carta* de Juan Pablo Vizcardo.

1811

Ricardo Becerra cita una edición de Caracas que dice no ha alcanzado a ver.

No hemos sido más afortunados que él, pero poseemos una copia manuscrita de la *Carta* de Vizcardo, cuyo encabezamiento dice así, en caracteres tipográficos de la época: "*Carta dirigida a los Españoles Americanos por uno de sus compatriotas.* Impresa en Londres por P. Bayle &", de donde se colige que es copia de la edición inglesa de 1801. A continuación se añade: "Adición al Aviso al Público, nº 5, Viernes 2 de Noviembre de 1810", que parece dar a entender que la *Carta* apareció más o menos por entonces en alguna "Gaceta". El manuscrito en 4º tiene 9 hojas y al fin se lee: "Con licencia del Superior Gobierno", como era costumbre en esta clase de publicaciones. Como la edición no es ciertamente de Lima o Buenos Aires, cabe suponer que sea de Caracas.

1816

Carta dirigida a los Españoles Americanos por uno de sus compatriotas. Buenos Aires 1816. Reimpresa en la Imprenta de la Independencia. 8º 22 pp. Citada por ANTONIO ZINNY: *Bibliografía Histórica de las Provincias Unidas del Río de La Plata, desde el año 1780 hasta el de 1821.* Apéndice a la "Gaceta de Buenos Aires". pp. 186-187.

* *Carta dirigida/ a los/ Españoles americanos/ por/ uno de sus compatriotas/* (filete)/ *Vincet amor Patriae/ El amor de la Patria Vencerá/* (filete)/ Buenos-Ayres:/ Reimpreso en la Imprenta de la Independencia./ 1816. 16º 32 pp.

Tapa original con carátula. — Port. v. con la Advertencia del Editor. — Texto de la Carta, pp. [3]-27. — *América baxo el yugo español...* 28/32. Contratapa.

1822

"El Correo Mercantil, Político y Literario". Lima. 28 de febrero y 7, 14 y 22 de marzo de 1822, nn. 16 y s. Fol. 4 p.

1911

CARLOS A. VILLANUEVA: *Napoleón y la Independencia de América.* París 1911. Chartres. Garnier Hnos. 8º XII y 382 pp. V. Apéndice, pp. 295 y s. Texto en francés de la *Carta* de Vizcardo.

1928

CARLOS A. ALDAO: *Miranda y los Orígenes de la Independencia Americana*, seguido de la traducción de *The History of Don Francisco de Miranda's attempts to effect a revolution in South America by a Gentleman who was an officer under that General.* Buenos Aires 1928. Editorial América Unida. Bibliot. de Estudios Históricos. vol. 5.

"Boletín del Museo Bolivariano", Lima, diciembre de 1928, nº 4. pp. 82 y s.

1932

"Boletín Archivo General de la Nación", México, abril-junio de 1932, t. 3. Documentos Históricos. pp. 161 y s. Se insertan fragmentos de la *Carta.* Suscribe NICOLÁS RANGEL.

1938

Archivo del General Miranda. *Negociaciones. 1770-1810.* Caracas 1938, t. 15, pp. 322-342. Se reproduce el texto francés de la *Carta.*

1946

"Anuario de Estudios Americanos", Sevilla 1946, vol. 3, pp. 645-665. Se reproduce la edición londinense de 1801. Apéndice al estudio de Manuel Giménez Fernández: *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-América.*

1948

Comité pro Segundo Centenario del Nacimiento de Don Juan Pablo Vizcardo y Guzmán. *Carta a los Españoles Americanos.* Arequipa 1948.

Esta edición hecha, según tenemos entendido, en mimeógrafo, no alcanzó a circular profusamente.

"Revista de la Universidad de Arequipa", abril-junio de 1948, año XX, nº 27, pp. 9-31. Se reproduce el texto en castellano de la *Carta.*

1954

* Rubén Vargas Ugarte: *La Carta a los Españoles Americanos de Don Juan Pablo Vizcardo y Guzmán.* Lima 1954.

La *Carta* ocupa las pp. 86-126.

Índice

Este volumen,
que contiene cua-
tro lucubraciones
escritas por el Pa-
dre GUILLERMO
FURLONG, S. J.,
sobre otros tantos jesuitas íntimamente vinculados
con la Emancipación Hispanoamericana, y en par-
ticular con la Revolución de Mayo, recibió a los
22 días de abril de 1960 el Visto Bueno del Rdo.
Padre Provincial, Cándido Gaviña, y a los 26 días
del mismo mes y año recibió la aprobación ecle-
siástica otorgada
por Monseñor
Antonio Rocca.
El postrer pliego
entró en máquina
en los talleres grá-
ficos de Sebastián
de Amorrortu e
hijos S. A., sitos en
la calle Esteban
de Luca 2223, a
media cuadra de
la de Caseros, a
los 24 días del mes
de mayo de 1960, en
vísperas del sesquicen-
tenario patrio. Todo sea a gloria
de Dios y en honor de Nuestra Señora.

DE NUESTRO FONDO EDITORIAL

La Santa Sede y la emancipación hispanoamericana, de *Guillermo Furlong*, S. J.

La tradición religiosa en la escuela argentina, de *Guillermo Furlong*, S. J.

Juan Pedro Esnaola, Una estirpe musical, de *Guillermo Gallardo*.

Vísperas de Mayo, de *Roberto H. Marfany*.

El Pronunciamiento de Mayo, de *Roberto H. Marfany*.

La intervención francesa en el Río de la Plata (Federales, Unitarios y Románticos), de *Gabriel A. Puentes*.

Vida y muerte de López Jordán, de *Fermín Chávez*.

El país, el dinero, los hombres, de *Mario Martínez Casas*.

El judío en el misterio de la historia, de *Julio Meinvielle*.

El enigma del fantasma en coche, de *Leonardo Castellani*.

Avivando brasas, de *Federico Ibarguren*.

Rivadavia (Un capítulo de nuestra vera historia, 1819-1829), de *Edgard Pierotti*.

Tránsito Guzmán, de *Manuel Gálvez*.

La noche toca a su fin..., de *Manuel Gálvez*.

•